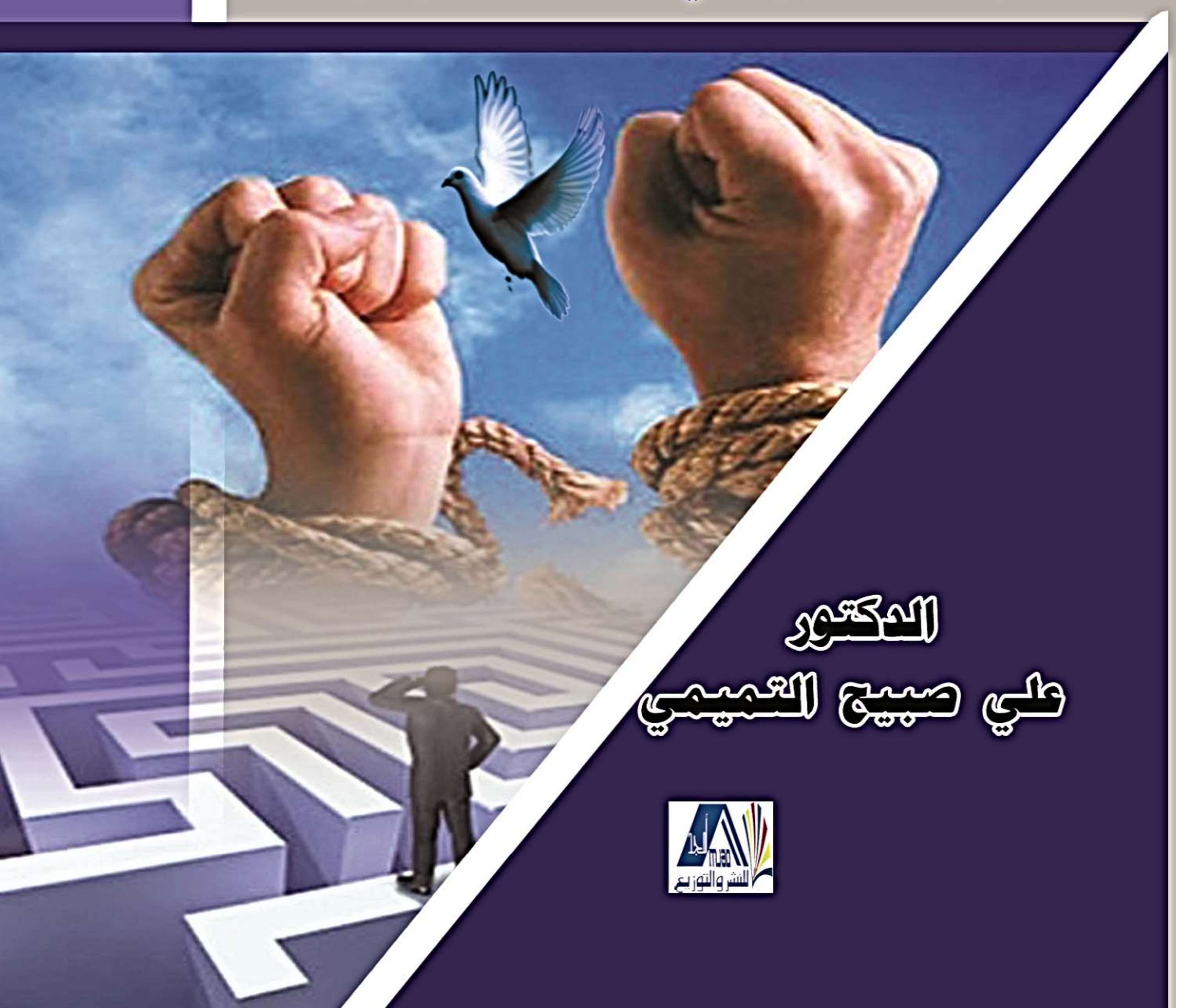
فلسفة الحقوق و الحريات السياسية و موانع التطبيق

(دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية)



الدكتور

علي صبيح التميمي

فلسفة الحقوق

و الحريات السياسية

و موانع التطبيق

(دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية)

فلسفة الحقوق

و الحريات السياسية

و موانع التطبيق

(دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية)

تأليف

الدكتور علي صبيح التميمي

الطبعة الأولى

2016م



المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2016/1/331)

323

التميمي ، علي صبيح .

فلسفة الحقوق و الحريات السياسية و موانع التطبيق (دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية)/ علي صبيح التميمي ، عمان ، دار أمجد للنشر والتوزيع،2016.

( ) ص

ر.إ: 2016/1/331

الواصفات:/ الحقوق السياسية / حرية الفكرة/

ردمك :ISBN:978-9957-99-292-7

دار أمجد للنشر والتوزيع

جوال :
٠٠٩٦٢٧٩٦٩١٤٦٣٢
٠٠٩٦٢٧٩٩٢٩١٧٠٢
٠٠٩٦٢٧٩٦٨٠٣٦٧٠

هاتف :٤٦٥٢٢٧٧٢ ٠٠٩٦٢٦
فاكس:٤٦٥٣٣٧٧٢ ٠٠٩٦٢٦

dar.almajd@hotmail.com
dar.amjad2014dp@yahoo.com

عمان - الأردن - وسط البلد- مجمع الفحيص - الطابق الثالث



لـمــحـــة

(إن العذاب الديني هو تعبير عن العـذاب الفعـلي، وهـو في الوقـت ذاته احتجاج على هذا العذاب الفعـلي، فالـدين هـو زفـرة المخلـوق المضطهد، وهو بمثابة القلب في عالم بلا قلب، والروح في أوضاع خلت من الروح، إنه أفيون الشعب)

الفيلسوف

كارل ماركس

الــفــهــرس

تسلسل	الــــــمــــــــوضــــــــوع	الصفحة
4	مقدمة عامة	15
5	الباب الأول-الحريات الديمقراطية والسياسية في الفكر السياسي	21
6	الفصل الأول – الحقوق والحريات فلسفياً	29
7	المبحث الأول – مدخل مفاهيمي	31
8	المطلب الأول – مدى الفلسفة السياسية	31
9	المطلب الثاني – مفهوم الحرية	38
10	المطلب الثالث – مفهوم الحق	44
11	معنى الحرية السياسية	49
12	أركان الحرية السياسية ومقوماتها	50
13	المطلب الرابع – ماهية السياسة	51
14	الفرع الأول – السياسي والسياسة	53
15	الفرع الثاني – السياسة بين الصراع والحوار	54
16	الفرع الثالث – الظاهرة السياسية	56
17	المطلب الخامس -العنف السياسي	58
18	غياب دولة القانون وقهر السلطة	60
19	المبحث الثاني – الأصل الفلسفي للحقوق والحريات	69
20	المطلب الأول – الحرية والحتمية	69
21	المطلب الثاني – حرية الإرادة	71
22	المطلب الثالث – الحرية والقانون	72
23	الفصل الثاني – تأثير الوعي السياسي في بناء المجتمع المدني	105
24	المبحث الأول – الحرية والمجتمع المدني	114
25	المطلب الأول – الحرية والاكراه	114

26	المطلب الثاني – الخوف من الحرية	116
27	ما هو معنى حرية الانسان الحديثة؟	124
28	المطلب الثالث – الحرية (الليبرالية)	126
29	المطلب الرابع – الحرية والابداع	136
30	المبحث الثاني – دور الوعي السياسي والمجتمع المدني في الحريات	147
31	المطلب الأول – نظريات المجتمع المدني	147
32	المطلب الثاني – مقومات وتشكيلات المجتمع المدني	160
33	الفرع الأول-مقومات المجتمع المدني	160
34	1- الديمقراطية	160
35	2- الحرية	164
36	3- احترام حقوق الانسان	166
37	4- التنمية	167
38	5- الاستقلال	169
39	الفرع الثاني -تشكيلات المجتمع المدني	171
40	المنظمات غير الحكومية	172
41	النقابات والجمعيات والحركات الاجتماعية	175
42	المطلب الثالث – الوعي السياسي والمجتمع المدني	177
43	الفرع الأول -ماهية الوعي السياسي وأهميته	180
44	الفرع الثاني -أهمية الوعي السياسي	183
45	الفرع الثالث -العوامل المؤثرة في الوعي السياسي	186
46	أولاً: طرق اكتساب الوعي السياسي	186
47	ثانياً: معوقات اكتساب الوعي السياسي	194
48	الفصل الثالث – ماهية الحريات	199
49	المبحث الأول – التأصيل التاريخي للحريات	201
50	المطلب الأول – الشرائع القديمة	202
51	الفرع الأول – الحريات في شرائع العراق القديمة	203

52	الفرع الثاني – الحريات في مصر القديمة (الفرعونية)	205
53	المطلب الثاني – الحريات لدى اليونان والرومان	207
54	الفرع الأول – اليونان	207
55	الفرع الثاني – الرومان	208
56	المطلب الثالث – الحريات في إعلانات الحقوق والاتفاقيات الدولية	209
57	الفرع الأول – الحريات في إعلانات الحقوق	210
58	الفـرع الثـاني-الحريات في الاتفاقيات الدوليـة	211
59	المبحث الثاني – تقسيم الحريات في الفكر السياسي	213
60	المطلب الأول – تقسيم الحريات حسب الفكر السياسي الغربي	213
61	المطلب الثاني – تقسيم الحريات حسب الفكر السياسي العربي	216
62	المطلب الثالث – طبيعة الحريات	218
63	الفرع الأول – نسبية الحريات	219
64	الفرع الثاني – طبيعة الحريات من الناحية النظرية والعملية	221
65	الفصل الرابع – تطور مفهوم الحريات	223
66	المبحث الأول – مفهوم الحريات في المذهب الفردي	227
67	المطلب الأول – مصادر المذهب الفردي	227
68	المطلب الثاني – مبررات المذهب الفردي	230
69	المطلب الثالث – الانتقادات الموجهة للمذهب الفردي	231
70	المبحث الثاني – مفهوم الحريات في الفلسفة الاشتراكية	234
71	المطلب الأول – خصائص الحرية في المذهب الاشتراكي	235
72	المطلب الثاني – الانتقادات الموجهة للمذهب الاشتراكي	237
73	المبحث الثالث – مفهوم الحريات في المذهب الاجتماعي	239
74	المطلب الأول – ماهية المذهب الاجتماعي	239
75	المطلب الثاني – تطور الحريات في المذهب الاجتماعي	241
76	المبحث الرابع – الحريات في الفكر الإسلامي	244
77	المطلب الأول – مفهوم الحريات في الإسلام	244

78	المطلب الثاني – خصائص الحريات في الإسلام	247
79	الفرع الأول – الحريات منح الهية	247
80	الفرع الثاني – الحريات في الإسلام شاملة وعامة	249
81	الفرع الثالث – الحريات في الإسلام كاملة ابتداءً وغير قابلة للإلغاء	249
82	الفرع الرابع – الحريات في الإسلام ليست مطلقة	250
83	الباب الثاني – الحقوق والحريات السياسية والضمانات والقيود	251
84	الفصل الخامس – الحقوق والحريات السياسية السيادية	253
85	المبحث الأول – حق وحرية تقرير المصير	255
86	المطلب الأول – حرية تقرير المصير	255
87	المطلب الثاني – حق تقرير المصير	257
88	الشعوب الأصلية	259
89	مشروع اعلان الأمم المتحدة بشأن الشعوب وحقوق الشعوب الأصلية	263
90	المبحث الثاني -حق التمرد والثورة	265
91	المطلب الأول -الفرق بين التمرد والثورة	265
92	المطلب الثاني -المعارضة العنيفة	268
93	المطلب الثالث -حرية الاحتجاج (التظاهر)	269
94	المبحث الثالث – حق المقاومة والكفاح السياسي	271
95	المطلب الأول – حق المقاومة من حقوق الانسان	272
96	المطلب الثاني – الإرهاب والمقاومة	279
97	الفرع الأول -الحضارة الغربية ومسألة الارهاب	287
98	الفرع الثاني -الفرق بين الإرهاب وجهاد الدفاع (المقاومة)	290
99	المبحث الرابع – الأمم المتحدة والحق في المقاومة	296
100	المطلب الأول – ميثاق الأمم المتحدة والكفاح المسلح للشعوب الـمُستعمرة	296
101	المطلب الثاني – مشروعية الكفاح المسلح للشعوب الـمُستعمرة	297
102	المبحث الخامس – التحديث السياسي ضمان للحريات	300
103	المطلب الأول – الاتجاهات المختلفة في التعريف بالتحديث السياسي	301

308	المطلب الثاني – ابعاد التحديث السياسي	104
315	المطلب الثالث – متطلبات التحديث السياسي وأهدافه ومخاطره	105
315	الفرع الأول – اهداف التحديث السياسي	106
318	الفرع الثاني – متطلبات التحديث السياسي ومخاطره	107
323	الفصل السادس – الحقوق والحريات السياسية العامة	108
325	المبحث الأول – حق المواطنة(الجنسية)	109
325	المطلب الأول – مفهوم المواطنة	110
328	المطلب الثاني –الديمقراطية والمواطنة	111
329	المطلب الثالث – الجنسية	112
332	المطلب الرابع -الطائفية والمواطنة	113
336	المبحث الثاني –حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة للدولة	114
338	المطلب الأول – الانتخاب	115
341	المطلب الثاني – الاستفتاء	116
341	كيفية مشاركة الفرد في العمل السياسي	117
346	المبحث الثالث – حرية التجمع السلمي وانشاء الأحزاب	118
346	المطلب الأول – حرية التجمع السلمي	119
347	المطلب الثاني – الحق في انشاء الأحزاب	120
349	المطلب الثالث – الأحزاب والاقتراع	121
351	المبحث الرابع – حرية الرأي والعقيدة الدينية	122
351	المطلب الأول – حرية الرأي والتعبير	123
352	الفرع الأول – أهمية حرية التعبير	124
353	الفرع الثاني – بدايات وأصل حرية التعبير	125
355	الفرع الثالث – حدود وضوابط حرية التعبير	126
358	المطلب الثاني – حرية العقيدة والدين	127
359	الفرع الأول – الحريات الدينية والأمن البشري	128
360	تحديد ووصف الحريات الدينية	129

130	ماهي الحريات الدينية	361
131	حدود الحريات الدينية	363
132	الفرع الثاني – الحريات الدينية والثقافات	363
133	الدولة والدين	363
134	حرية اختيار الدين وتغييره (حرية الارتداد عن الدين)	364
135	الحق في نشر العقيدة	365
136	رفض الخدمة العسكرية بوازع الضمير	365
137	النساء والدين	366
138	التطرف الديني والآثار المترتبة عليه	367
139	المبحث الخامس – الحق في تقلد الوظائف العامة	368
140	الفصل السابع – ضمانات الحقوق والحريات السياسية والقيود الواردة عليها	371
141	المبحث الأول – ضمانات الحقوق والحريات السياسية	373
142	المطلب الأول – الضمانات الدستورية	373
143	الفرع الأول – نص دستوري مدون	374
144	الفرع الثاني – مبدأ سيادة القانون	375
145	الفرع الثالث – مبدأ الفصل بين السلطات	377
146	المطلب الثاني – الضمانات القضائية	378
147	الفرع الأول – الرقابة القضائية على دستورية القوانين	379
148	الفرع الثاني – الرقابة القضائية على أعمال الإدارة	383
149	المطلب الثالث – الضمانات السياسية	384
150	الفرع الأول – الرقابة البرلمانية	385
151	الفرع الثاني – رقابة الرأي العام	388
152	المبحث الثاني – القيود الواردة على الحقوق والحريات السياسية	391
153	المطلب الأول – القيود في الظروف الاعتيادية	391
154	الفرع الأول – وجود نص قانوني	391
155	الفرع الثاني – عدم وجود نص قانوني	392

156	المطلب الثاني – القيود في الظروف الاستثنائية	396
157	الفصل الثامن – تداعيات التخلف السياسي والطائفية السياسية على الحريات والمشاركة السياسية	401
158	المبحث الأول – المشاركة السياسية	403
159	المطلب الأول – المشاركة السياسية في العالم الثالث	403
160	المطلب الثاني – مفهوم المشاركة السياسية	405
161	المبحث الثاني – أزمة المشاركة السياسية في دول العالم الثالث	420
162	المطلب الأول – مفهوم أزمة المشاركة	420
163	المطلب الثاني – متطلبات المشاركة السياسية الفاعلة ودورها في التنمية	421
164	الفرع الأول – متطلبات المشاركة السياسية الفاعلة	421
165	الفرع الثاني – الآثار الإيجابية للمشاركة السياسية	423
166	الفرع الثالث – دور المشاركة السياسية في التنمية	424
167	المبحث الثالث – أثر التخلف السياسي والطائفية السياسية على الحقوق والحريات السياسية	428
168	المطلب الأول – الحقوق والحريات في العالم الثالث	429
169	الفرع الأول –التقييم الموضوعي لمستقبل الحريات السياسية في العالم الثالث	431
170	الفرع الثاني – الحريات السياسية في ضوء المشاكل والمعوقات	432
171	أولاً: المحور السياسي ومشاكل الحقوق والحريات في دول العالم الثالث	433
172	ثانياً: المحور الاقتصادي ومشاكل الحقوق والحريات في دول العالم الثالث	439
173	ثالثاً: المحور الاجتماعي والثقافي ومشاكل الحقوق والحريات في العالم الثالث	440
174	المطلب الثالث – إشكالية الأنا والآخر في الطائفية السياسية	445
175	خاتمة	451
176	المراجع والمصادر	453
177	ملخص باللغة الانكليزية	481

مقدمة عامة

إن وجود الإنسان قائم بعقله وفكره وروحه، والعقل غير قادر على تحقيق غايته إذا كان مكبلاً، والروح لا تعيش مادامت مقيدة، والفكر لا يجري مازال مسجوناً في أقبية الممنوع، فالحرية هي أساس وجود الإنسان وهي الغذاء الذي يعطي الطاقة والحيوية للإنسان في الاستمرار في الحياة كما يغذي الماء والهواء جسم الإنسان، وبدونها يدفن الإنسان في داخل كيانه المادي.

وعندما تستباح الحرية وتدمّر كرامة الإنسان، يفقد المجتمع القدرة على تحقيق تكامله الوظائفي وتختل حركته العضوية ويسيطر عليه الشلل في مختلف جوانبه، لأن الارتباط العضوي قوي وعميق في البنية الاجتماعية وإن لم يكن ظاهراً كما في جسم الإنسان، فإذا اختلت إحدى الوظائف عن أداء دورها العضوي أصيبت باقي الفعاليات بالشلل وتوقف الدور التكاملي والبنائي للمجتمع، وتمثل الحرية الروح والعقل والقلب الذي ينظم حركات المجتمع وأدواته وبدون الحرية تفشل الأعضاء في التناسق والتنظيم والتكامل وهذا ما يسمى بالحالة المرضية.

إن حرية الفكر والتعبير هي ثمرة أساسية لكل تطور اقتصادي وتقدم اجتماعي، فالحد من حرية الفكر يعني تشويه التربية العقلية للأجيال الناشئة بمعناها العميق الذي هو الحرية، وهذا يعني إن مستوى التعليم والتربية العقلية لدى مجموعة أبناء الشعب سيهبط ويفسد، وإذا ما عرفنا بالبديهية التي تقول إن مستوى التقدم العلمي والثقافي في بلد ما إنما يتعلق بمستوى الجهاز العلمي والتقني لأبناء البلاد فإننا نستخلص بالضرورة إن هبوط مستوى التربية والتعليم سيقود إلى تأخر في النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ولإثبات دور الحرية الجوهري في حركة الإنسان في الحياة والتاريخ والحضارة فإننا نجد إن الحرية قد أصبحت الحقيقة التي تستند عليها معظم المبادئ والأديان في صراعها الأيديولوجي والفكري والعقائدي في معاركها الحقيقية والحقوقية باعتبار إن الحياة الواقعية هي وجود كريم للإنسان ينال فيها حقوقه دون إكراه أو إجبار.

إن الكمال البشرى والتقدم الحضاري الذي يسعى اليه البشر لتحقيق السعادة لا يمكن تحقيقه إلا في إطار الحرية التي تقود لإستخلاص الإنسان طريق العقل والخير والعدالة، فالاستبداد ظلم وشر والحرية الواعية عدالة وخير، لأن الحقيقة لا تنشأ إلا بالعقل وإن الابتعاد عن طريق العقل كأسلوب لتحقيق الاقتناع هو دائماً دليل على الرغبة في حماية الظلم، واحترام الحرية هو وحده الذي يمكنه أن يضفي الجمال على حياة الناس.

تمثل الحرية العنصر الأول لصنع تاريخ المستقبل، والإنسان الحر يشكل الروح التي تنتج ثمار التقدم والبناء والتطور، ولكن لا يمكن لهذا الإنسان أن يبدأ حركته الكمالية المتصاعدة ما لم يبدأ عملية تحرره الداخلي والنفسي ويحس بالحرية إحساساً واقعياً واعياً وشاعراً بها، فالحرية ليست مجرد عملية آلية وقانونية توفر هذه المساحة المنفتحة من الحركة بل هي حركة ذاتية يبدأها الإنسان من داخله بوعي وإدراك وفهم لحقيقتها، فما فائدة الحرية عندما لا يفهم منها الإنسان إلا أبعادها المادية ولذائذها الشهوانية ولا يحس بأي مسؤولية واعية اتجاه العنصر المسؤول في جوهر الحرية، وما فائدة مساحة الحرية إذا كان داخل الإنسان مكبلاً بالرعب والخوف والجهل والاستعباد والاستبداد، فلا يمكن أن تجد الحرية عدواً أكثر دهاءً وبطشاً من إحساس الناس بالجمود أو العجز فالذين ذاقوا طعم الحرية لا يمكن أن يفرطوا فيها إذا تنبهوا للخطر الذي يحيط بهم لكن ضعفهم يتركز في عدم قدرتهم على اختراق القناع الذي يتظاهر به أعداؤها فلقد تعودوا على الطاعة ولم يتعلموا كيف يقرأون دروس الحركة التاريخية، فعندما يسيطر العجز والانعزال واللامبالاة على حياة الناس تصبح الحرية لا معنى لها وألعوبة بيد أصحاب المصالح ويفقد المجتمع تدريجياً القدرة على النمو والتطور، وهذا الأمر خطير لأنه يؤدي تدريجياً إلى تسلط الاستبداد وإلغاء الحرية، وبعبارة أخرى فإن الحرية تسير في طريق الاندثار عندما يموت إحساس الفرد بحريته ووعيه وإدراكه لحقيقة فعله ومسؤوليته، فالنشاط الحقيقي للمجتمع يبدأ من عقل الفرد ووعيه.

إن الحرية الواقعية تبدأ من عملية التغيير الذاتي التي تقود لإيجاد وعي شامل وعام بمفاهيمها وأهميتها، فعندما يبدأ الفرد بإدراك القوانين التي تؤثر في تشكيل حياته ويفهم أسبابها وقدرته على استثمارها لنموه وتقدمه وسعادته فإنه يبدأ الخطوة الأولى

لمسيرته السليمة نحو الحرية، أي أنه واع لكونه خاضعاً لحوادث تكون نتيجتها قوانين عامة دائمة ومستقلة عن إرادته يلاحظها ويدركها بذكائه، وبفعل من حريته في الاختيار يخلق كذلك حوادث يعرف أنه هو نفسه صاحبها ولهذه الحوادث نتائجها وهي تمتزج بنسيج حياته.

لذلك، لابد أن تبدأ الحرية من خلال تشكيل الفرد لوعيه وفهمه لمعانيها، لأن الحرية عملية تكامل ذاتي يبدأ من تمحيص الإنسان ورؤيته للواقع عبر مرآة عقله وبذلك يتصاعد نموه الفكري والعقلي بأهمية فعله وحريته، أما محاولة حماية الإنسان عند كل خطوة من تجارب قد تضره، فهذا ليس بمستحيل فقط، ولكنه خطر أيضاً، لأن ذلك يجعله يقضي حياته تحت وصاية خوف دائم من العواقب، والنتيجة هو تشبعه بذلك الإحساس بالحرمان الدائم الذي هو ألد أعداء الحرية، فالإنسان لا يستطيع أن ينمو تحت ظل تجارب الآخرين بل لابد أن يستوحي تجاربه الخاصة من خلال الاستفادة الذكية من تجارب الآخرين وإلا فإن التبعية المطلقة تهدم شخصية الإنسان وتجعله يعيش تحت وصاية إرادة الآخرين ومشيئتهم.

والحرية بالإضافة إلى قدرتها على الإصلاح الإيجابي تبني مجتمعاً متوازناً ومتماسكاً لأنها تحافظ على الحقوق الفردية والاجتماعية لكل فرد فلا يبقى هناك إحساس بالظلم أو القهر، فالمجتمع مع الحرية تنطبق عليه مجموعة مواصفات إيجابية هامة منها: الوحدة والاتحاد وعدم الانشقاق والتشرذم، لأن مع احترام الحريات وحرية الآخر سوف يبقى المجتمع متوحداً على مجموعة قواسم مشتركة يدافع عنها ولا يفرط فيها، وعلى العكس من ذلك فإن الاستبداد سوف يقود المجتمع إلى الانشقاق والتفكك لأنه يحرم الآخر من ممارسة حقوقه في التعبير والمشاركة، فإن مجرد المحافظة على المظهر الشكلي للاتحاد لا يساوي الثمن الذي يتكلفه الكبت، والطريق الوحيد للوصول إلى الصواب هو المناقشة الحرة وصعوبة تمييز الصواب من الخطأ في وقت الأزمات إنما يزيد من ضرورة وأهمية الإبقاء على الحرية والتمسك بها، فالحرية تبعد المجتمع عن الفوضى وتؤسس نظاماً اجتماعياً راسخاً يعتمد على التزام الفرد واندماجه فيه بل إن عدم الحرية يقود نحو الفوضى حيث يسعى كل فرد لتحقيق مصلحته الضيقة والعزلة عن التوحد في المجتمع.

إن وجود الحرية يؤدي إلى قوة الدولة وضمان إطاعة القانون حيث إن القسر والإكراه يجعل من الدولة قوة كابتة ومن القانون حالة تعسفية، ومع وجود الحرية فإن الناس يشاركون الدولة في تطبيق القانون باقتناع، ذلك أن الحرية هي الطاعة لكنها طاعة لقانون نضعه بأنفسنا، وفي المجتمع المثالي الذي يتألف من أفراد بمستوى المسؤولية قلما يشعر الفرد بوجود القوانين لأنها تتضاءل تدريجياً أمام التزامهم بها من غير إكراه أو إجبار، فالحرية تعني مشاركة الفرد في إدارة الأمور والمساهمة في صنع القرار وهذا يجعله مدافعاً عن الدولة والقانون، إذ كلما زادت درجة مساهمة المواطن كلما زاد احتمال ولائه لتلك القوانين بحرية غير مقيدة، فعملية استشارته تعطيه إحساساً بأهميته ولسوف يشعر أنه أكثر من مجرد شخص يتلقى الأوامر وسيتأكد أن الدولة موجودة لتحقيق أهدافه هو وليس أهدافها الخاصة.

وكذلك فإن السلام والأمن سوف يترسخ لأن الأجواء الحرة توفر مناخاً مناسباً للحوار تسوده المناقشات المنطقية الهادئة والتعبير السلمي للرأي، فالأجواء المتشنجة بالتوتر والعنف والصراع ما هي إلا نتيجة للاستبداد وتقييد مساحات الحرية، فإذا حدث عنف شعبي فهو دائماً لشعور شعبي عميق بالظلم فالرجل العادي لا يمكن دفعه إلى الثورة إلا عندما تكون حكومة الدولة قد خسرت حبه لها، إن تحريم هذه الحرية لا يؤدي إلا لزيادة خطر التهييج لأنه يدفعه للعمل في الخفاء، إن العنف والثورة صفتان متناقضتان، والثورات تفشل لأن أولئك الذين يقومون بها ينكرون الحرية على معارضيهم، ولما كان هذا يفقدهم النقد فإنهم لا يعرفون الحدود التي يمكنهم أن يعملوا في نطاقها باطمئنان وسلام، ولاشك إن أهم الأخطاء التي تقوم بها الحكومات هي قمع الحرية لأنها بذلك تمهد لإنهيارها عبر انفجار العنف المكبوت في أعماقها، فطبيعة الناس في الغالب هي طبيعة مسالمة تنأى عن الدخول في أعمال عنف لكن اليأس والإحباط نتيجة لأجواء الكبت والتقييد يؤدي إلى هذه النتيجة التي تحول المجتمع إلى حالة من عدم الاستقرار والتوتر والقلق، وعلى العكس من ذلك فإن الحرية تؤدي دوراً كبيراً في تحقيق السلم الاجتماعي، لأنها بالدرجة الأولى تحقق الاطمئنان الداخلي للفرد والشعور الدائم بالأمن النفسي والراحة الفكرية، حيث إن حرية

الكلام بدون أي قيد يوفر للمتحدث شعوراً داخلياً بالراحة وإدراكاً بذاته وهما عنصران أساسيان لتحقيق ذات الفرد.

ومع غلبة منطق الحرية في تحقيق الحوار والمشاركة والمداولة والمشاورة فإن الكثير من الإشكاليات والسلبيات سوف ترتفع عن مسيرة المجتمع وتتحول نحو التغيير الإيجابي البناء، فعبر الحرية يستطيع الناس أن يكشفوا عن الفساد وأن يوقفوا التجاوزات الطغيانية وأن يلزموا الحكومة حدود الميثاق الذي عن طريقه جاء الناس بهذه الحكومة إلى السلطة من خلال الكلام غير العنيف.

وتأسيساً على ذلك فان موضوع بحثنا سينصب على فهم واقع هذه الحقوق والحريات من خلال دراستها فلسفياً ولا نهمل البحث في تاريخ ظهور الحريات السياسية، مؤكدين على الموانع التي أدت تاريخياً الى تأخر تطبيقها والحيثيات الاجتماعية والدينية التي تشكل العائق الرئيسي لعدم التطبيق ولذلك فقد حاولنا الاتجاه بالبحث نحو الفلسفة لتبيان أثر الفلاسفة ولو بإيجاز في تركيز العالم أجمع بعد الحرب العالمية الثانية على موضوع الحريات بعامة والسياسية بخاصة.

أهمية الكتاب:

تندرج دراسة الحريات السياسية ضمن أحد حقول الفلسفة السياسية ولأهمية وضرورة متابعة دراسة هذا الموضوع الحساس عالمياً وفي عالمنا العربي بالذات، فإنه تنبثق أهمية وضرورة ايجاد وعي لدى الناس عامة والمثقفين خاصة من باب التنوير والتطوير البحثي الذي نرجو له النجاح في مثل هكذا أحداث جسيمة وتحولات كبرى تحدث في عالمنا العربي، نحاول من خلاله تسليط الضوء أكثر ما يمكن على معرفة الحقوق المكتسبة بقانون والحريات الاصلية التي، هي، ليست بحاجة الى تشريع، إنما هي سيادية مع ولادة الانسان.

ورغم ان موضوع الحقوق والحريات قد تم دراسته من قبل المختصين بالقانون الدولي أو الجنائي الا انهم درسوه بصيغة تفكيك المواد القانونية لكل بلد على حدة ... ولأن الحريات السياسية ليست جميعها تأخذ نمطاً واحداً ولأن عناوينها وحيثياتها مختلفة ولأن الدول المختلفة، لا تتعامل معها بذات الصيغة رغم التوصيات الدولية، ورغم تعهدات الدول ذاتها، بالالتزام بالحريات وتطبيقها، الا إننا نجد أن كل دولة

على حدة، لديها من المبررات والقيود والمحددات، بعضها مسوغاً والآخر غير ذلك، جميعها يهـدد الفـرد في حرياته السياسية، بل حتـى بعـض مقـررات الامـم المتحـدة، في زمـن سـابق كـان محـدداً للحريـات السياسية لشعوب كانت رزحت تحت عبودية مَن سَنَّ اللوائح فـيما بعـد، لـذا يحـاول الكاتـب تفـسير وتوضيح الناحية الفلسفية في الموضوع قيد الدراسة وتوضيح النقـاط المهمـة التـي تمنـع الحريـات مـن الوجود أو الانتشار وعوائق وموانـع التطبيـق، وسـنتبع في دراسـتنا المـنهج التحلـيلي والمـنهج التـاريخي لغرض الوصول الى النتائج المرجوة.

2014/3/10

الباب الأول

الحريات الديمقراطية والسياسية

في الفكر السياسي

مـدخـل:

الحرية مفهوم من المفاهيم الكبرى التي تحكم وعـي الإنـسان فتحـرك مـشاعره وتوجـه فعلـه، مثـل مفاهيم الحياة والموت والأمل، وهي لذلك من المفاهيم التي يصعب تحديـدها تحديـداً جامعـاً مانعـاً، نظراً لتأثرها بالخبرة الاجتماعية وارتباط معانيها بجملة من المفاهيم الأخرى، كما تتحدد عمليـة تطـوير المفهوم بتجريده عن سياقه الزماني والمكاني، أي عن السياق الثقافي والتـاريخي المواكـب، هـذا التجريـد عنصر أساسي في عملية فهم التجربة الإنسانية[1]، وشرط أولي لتحويل الظاهرة المعاشة إلى فكرة متداولـة وخطاب معرفي، وكما نعلم جميعاً فإنّ عملية التجريد هذه تتم عبر تخلـيص المفهـوم مـن خـصوصياته الزمانية والمكانية وإعطائه سمة إنسانية عامـة تتجاوز التجربة الخاصة للأفراد والجماعات التي تـشكل تجربتهم القاعدة التي ينطلق منها المفكر أو الباحث في عملية التجديد، أي إنّ التجريد يـتم دائمـاً مـن حالة مشخصة عبر عملية الاستقراء لتحديد العنـاصر الكليـة المـشتركة في التجربـة أو الخـبرة المرصـودة، وهنا تكمن المفارقة، فعملية التجريد الهادفـة إلى تحديـد المفهـوم الكـلي الـذي يتجـاوز الخـصوصيات الزمانية والمكانية تنطلق دائمـاً مـن تجربـة محـدودة في الزمـان والمكـان، وتعتمـد أفـراداً وجماعـات لا تتطابق أحوالها وظروفها تطابقاً كاملاً مع ظروف وأحوال الجميع.

إن مقارنة سريعة لموقع مفهوم الحرية في الأدبيات الحداثية تظهر لنـا أنّ هـذا المفهـوم يحتـل مركـز الصدارة في الفكر الغربي الحديث، وأنّ المفاهيم المعيارية الأخرى لا تكاد تضاهيه أو تزاحمـه، بـل نجـد أنّ معظمها مثل: مفاهيم العدل والمساواة، تستمد شرعيتها ومصداقيتها بالإشارة إليه، كذلك تظهـر لنـا المقارنة أنّ الحرية في الفكر الحداثي إشكالية سياسية، بل لنقل إنها الإشكالية السياسية التـي اسـتهلكت ولا تزال الجهد الفكري الأعظم.

عودة سريعة إلى الوراء تظهر لنا أنّ الإشكالية السياسية الأساسية التي واجهها الفكـر الإغريقـي هـي إشـكالية العـدل، فكتابـات الفلاسـفة الإغريـق تـشدد عـلى مفهـوم

[1]- ينحدر أصل مصطلح، الإنسانية Humanism، والتي تعني حرفياً الانسانية، وهي مقتبسة بدورها من الكلمة اللاتينية (Homo) والتي تعني الانسان، وقد اراد اصحاب الاتجاه الجديد باختيـارهم لهـذا الاسـم التأكيـد عـلى الطـابع الـدنيوي للعلم والادب وعلى قيمة الفرد في الحياة بعد أن جرد منها على مدى قرون طويلة. المصدر، كمال مظهر أحمد: النهـضة، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، 1979، ص 29.

العدل باعتباره مفهوماً رئيساً في الحياة السياسية والأخلاقية، لذلك نجد أفلاطون، مؤسس الفلسفة العقلانية التي نبتت عليها الفلسفة الحديثة، يعطي العدل الأولوية المعيارية في النظام السياسي والأخلاقي الذي كرس جهده لتحديد معالمه، ولا نكاد نجد لمفهوم الحرية أثراً في منظومته الأخلاقية والسياسية، فالمجتمع السياسي الفاضل هو المجتمع السياسي العادل، ويتحقق العدل في المجتمع من خلال تكامل جهود أفراده، وقيام كل فرد بالوظيفة الاجتماعية التي تتناسب مع مهاراته واستعداداته النفسية والجسدية، ومن هنا إعتبر أفلاطون أن التوازن والاعتدال السلوكي في الفرد، والتكامل الوظيفي والانضباط في استخدام الموارد المتاحة على مستوى المجتمع السياسي، القاعدة الأساسية لتحقيق مجتمع سياسي عادل، كذلك ربط أرسطو من بعده المجتمع السياسي النموذجي بغياب التباين الاقتصادي بين فئات المجتمع، وانتماء الكثرة الغالبة من أبناء المجتمع إلى طبقة متوسطة، تمارس نشاطها الاجتماعي بعيداً عن حالة الفقر المدقع أو الثراء الفاحش، فالاعتدال الاجتماعي المبني على تقارب الموارد والإمكانيات، والاعتدال النفسي المتمثل بانضباط الفرد بمجموعة من القيم تحول دون تطرفه السلوكي، شرطان أساسيان عند أرسطو لتحقيق مجتمع عادل.

استبعاد الفلاسفة الإغريق لمفهوم الحرية من منظومتهم المعيارية لم يكن نتيجة جهل بالدلالات السياسية والاجتماعية لهذا المفهوم، بل نجم في تقديرنا عن المعطيات العملية لتطبيق مفهوم الحرية في المجتمع الإغريقي التاريخي، فقد واكب بروز المدرسة الفلسفية العقلانية في التاريخ الإغريقي مرحلة التحول الديمقراطي الذي شدد على ربط العدالة القانونية باختيار الأغلبية من جهة، والذي واكب فترة اتسمت بالتفلت من الضوابط الأخلاقية، استخدم خلالها مفهوم الحرية كذريعة لتبرير التجاوزات السلوكية، يكتب أرسطو واصفاً مفهوم الحرية عند الديمقراطيين الإغريق قائلاً: (يدعو الديمقراطيون إلى إقامة الدولة على أساس أن إرادة الأغلبية هي العليا، ويؤكدون أن الحرية تقتضي أن يعيش كل فرد كما يشاء، بدعوى أن تقييد حرية الإنسان علامة من

علامات العبودية)[1]، ومن هنا إعتبر الفلاسفة الإغريق أنّ الحرية إنفلات يتناقض مع الحياة الأخلاقية المبنية على الالتزام.

وليكن معلوماً أن الفلاسفة يبنون تصوراتهم السياسية للمجتمع المثالي على تحليلهم لطبيعة الإنسان، فالإنسان لديهم حيوان اجتماعي-سياسي بمعنى أنه لا يستطيع العيش بمفرده وهو لا يحقق ذاته بحق إلا وسط الناس وبين أفراد مجتمع وهو لا يستطيع بدونهم تلبية مطالبه سواء أكانت مادية أو معنوية، والإنسان لديهم جوهره العقل وليس الجسد ومن ثم اهتموا، رغم اختلافاتهم المذهبية، ببناء العقول أكثر من بناء الأجساد، كما اهتموا ببيان أن تحقق الحرية والعدالة في المجتمع همّان يـميّزان المجتمع المدني الإنساني ويجعلانه مجتمعاً ذا خصوصية، فالعمران، الإنسان بلغة ابن خلدون أو الحضارة الإنسانية بلغتنا الحديثة هو ما يميز المجتمع الإنساني عن غيره من المجتمعات الحيوانية، إن مجتمعاً يشعر أفراده بكافة الحريات ويمارسونها في ظل احترام القانون الذي يراعي الحقوق الأساسية للإنسان هو الحلم الذي سعى ويسعي إلى تحقيقه كل الفلاسفة في أي عصر وفي أي مكان، وبقدر ما يتفاعل الناس في أي عصر مع المذاهب الفلسفية السياسية التي يقدمها الفلاسفة بقدر ما تتطور الحياة السياسية التي يعيشها البشر إلى الأفضل.

إن الفلاسفة لا يقدمون في الفلسفة السياسية مذاهب مغلقة بل يقدمون تصورات للدولة[2] المثالية وللحكومة المثالية ولصور من العدالة وكيفية تحققها في المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وهذه التصورات قابلة للحوار والنقاش والتعديل حسب ظروف كل مجتمع سياسي، والحقيقة التي ينبغي أن نؤكد عليها هنا أن الفلسفة السياسية طوال تاريخها ولدى كل ممثليها عبر العصور لم تتطور إلا عبر عاملين اثنين هما الرؤية النقدية التي يقدمها الفيلسوف اللاحق على سابقيه، والظروف المستجدة في

---

[1]- ارسطو طاليس: السياسات، ترجمة: أوغسطين بربارة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية، بيروت، 1957، ص316.

[2]- الدولة، في اللغة – الاستيلاء والغلبة، والشيء المتداول، فيكون مرة لهذا ومرة لذاك، والدولة في الحرب بين الفئتين ان تلزم هذه مرة وهذه مرة، ودالت الايام دارت، والله يداولها بين الناس، ودال الدهر انتقل من حال الى حال، والدولة – اصطلاحاً تعني: جمع من الناس مستقرون في آرض معينة مستقلون على وفق نظام خاص، آو هي مجتمع منظم له حكومة مستقلة وشخصية معنوية تميزه من غيره من المجتمعات المماثلة له، فالدولة اذن هي الجسم السياسي والحقوقي الذي ينظم حياة مجموع من الافراد. المصدر، جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1971، ص 568.

كل عصر على كافة الأصعدة العلمية والسياسية والاقتـصادية والاجتماعيـة إلى جانـب المبـادئ الفكريـة السائدة في هذا العصر أو ذاك[1].

والحقيقة الثانية التي نود أن نؤكد عليها هنا، أن الفكر السياسي قديم قدم المجتمعات البشرية، فقد ظهر مع ظهور أول حضارة من الحضارات الإنسانية على وجه الأرض، وقد نرى مثال على ذلك الحـضارة السومرية القديمة التي بنت أول مدينـة سياسـية في تـاريخ الإنـسانية كيـف أنهـا أقامـت هـذا الـصرح السياسي المدني الذي كانت تمتد دورة استقراره لأكثر من ألفـي عـام عـلى أسـاس مـن العدالـة والنظـام وكانت تلك كلمة السر التي جعلت هذا المجتمع يتقدم بحكامه ومحكوميه ويحقـق الرفـاه والـسعادة لأفراده لدرجة جعلتهم يتركون لنا كل هذه المنجزات الحـضارية التـي لا تـزال معجـزة يتبـارى العلـماء والمحللون في محاولة فك رموزها حتى الآن.

أقول إن الفكر السياسي القديم قدم حضارة بلاد ما بـين النهـرين القديمـة ومثيلاتهـا في الـشرق القـديم، بينما الفلسفة السياسية لم تبد بوضوح إلا مع أفلاطون باعتباره صاحب أول مذهـب فلسفي سياسي شـامل عبر عنه في كتاباته جميعاً وخاصة في محاوراته الثلاث الشهيرة (الجمهورية - السياسي - القوانين)، وفي هذه المحاورات الثلاث عبر أفلاطون لأول مرة بـصورة فلـسفية مجـردة عـن معـالم المدينـة المثاليـة المبنيـة عـلى تحليله الخاص لجوهر الإنسان وجوهر المجتمع السياسي الأمثل، وإن كان قد سـبقه فـيما أرى حمـورابي في بابل[2] و اخناتون في مصر القديمة، و كونفوشيوس في الصين القديمة في الحلم بدولة مثالية حـاولوا تحقيقهـا في الواقع باعتبار أن اخناتون كان ملكاً فيلسوفاً، وباعتبار أن كونفوشيوس قد عين في عـصره كبـيراً للـوزراء، فإن أفلاطون بنى تصوره للدولة المثالية على رؤيته الفلسفية العامـة والمجـردة دون أن يـنجح في تحقيقهـا عـلى أرض الواقـع، ومـن ثـم بقيـت يوتوبيـا خياليـة وإن كـان النـاس عـبر العـصور اسـتفادوا مـن بعـض

[1] - جان مينو: مدخل الى علم السياسة، ترجمة: جورج يونس، دار عويدات، بيروت، ط4، 1986، ص103.

[2] - وهو صاحب شريعة حمورابي الشهيرة وتتكون من 282 مادة قانونية محضة وهي تدرس في الجامعات كافة وعمرهـا اليوم يبلغ أكثر من ستة آلاف عام، حكم بابل(العراق) ووحد مملكاتها الأربعة، وحمورابي يعني: حبيب الرب وهو الملـك بعد إبراهيم الخليل(ع) بحوالي 300 عام. المصدر، عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي-الديمقراطيـة وحقوق الانسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العـربي، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بـيروت، ط1، 1983، ص71.

عناصرها سواء فيما يتعلق بالعدالة أو بنظريته في التربية أو من رأيه حول أنواع الحكومات وأفضلها.... الخ.

وهكذا بدأت الفلسفة السياسية بمعناها النظري المجرد عند أفلاطون ثـم أرسـطو وأثـرت مـذاهبهما على كل تاريخ الفلسفة السياسية اللاحق، إن التأثير والتأثر بين فلاسفة السياسة كما في تـاريخ الفلـسفة العام، لكن يبقى أن لكل فيلسوف مذهبه المتفرد ورؤيته الخاصة التي تنعكس على كل ما تأثر به عـن الآخرين وتتبلور في إطارها تحليلاته للواقع السياسي الذي عاشه، فما مـن فيلـسوف قـدم آراءه دون أن يتأثر بسابقيه، أو قدم مذهباً دون أن يكون للواقع الـسياسي الـذي عـاصره وعـاش فيـه أثـراً عليـه، إن الفيلسوف، أي فيلـسوف، مهـما كانـت درجـة مثاليتـه هـو ابـن عـصره تـأثر بظروفـه وبعوامـل بيئتـه الشخصية والقومية وبدرجة التطور الذي شهده ذاك العصر.

يرى العديد من الباحثين الغربيين[1]، أنّ الحرب العالمية الثانية شكلت صداماً ميدانياً لمفهومي الحريـة الإنجليزي الهـوبزي والألمـاني الهـيجلي، الحريـة بوصـفها تحريـراً للفـرد مـن تـسلط المجتمـع، والحريـة باعتبارها التزام الفرد بالمبـادئ والقـيم التـي تحـرره مـن النـزوات والعبـث، ويـرون كـذلك أن انتـصار المعسكر الإنجليزي على المعسكر الألماني مثـل في حقيقـة الأمـر انتـصار المفهـوم الهـوبزي عـلى المفهـوم القاري.

تـركَّزَ مفهوم الحرية في القرن الماضي حول حرية التصرف بالممتلكات الخاصـة، وهـو المفهـوم الـذي طـوره ودافـع عنـه مفكـرو عـصر الأنـوار[2] للحيلولـة دون الأنظمـة

---

[1]- سنأتي على ذكرهم بالتفصيل.

[2]- عصر التنوير ويسمى عـصر الأنـوار: مـصطلح يـشير إلى القـرن الثـامن عـشر في الفلـسفة الأوروبيـة والـذي بـرز فيـه مفكرو وفلاسفة الأنـوار، غالبـاً مـا يعتـبر جـزءاً مـن عـصر أكـبر يـضم أيـضاً عـصر العقلانيـة. المـصطلح يـشير إلى نـشوء حركة ثقافية تاريخية دعيت بالتنوير والتي قامت بالدفاع عـن العقلانيـة ومبادئهـا كوسـائل لتأسـيس النظـام الـشرعي للأخلاق والمعرفة (بدلاً من الدين)، ومن هنا نجد ان ذلك العصر هو بداية ظهور الأفكار المتعلقة بتطبيق العلمانية رواد هـذه الحركـة كـانوا يعتـبرون مهمـتهم قيـادة العـالم إلى التطـور والتحـديث وتـرك التقاليـد الدينيـة والثقافيـة القديمـة والأفكار اللاعقلانيـة ضـمن فـترة زمنيـة دعوهـا (بالعـصور المظلمـة) ... وأجـاب (عمانوئيـل كانـت) عـن سـؤال مـا هـو التنوير؟ بقوله:(إنه خروج الإنسان عن مرحلة القصور العقلي وبلوغه سـن النـضج أو سـن الرشـد)، كـما عـرَّف القـصور العقـلي عـلى أنـه (التبعيـة للآخـرين وعـدم القـدرة عـلى التفكـير الشخـصي أو الـسلوك في الحيـاة أو اتخـاذ أي قـرار بدون استشارة الـشخص الـوصي علينـا)، ومـن هـذا المنظـور جـاءت صرختـه التنويريـة لتقـول: (اعملـوا عقـولكم أيهـا البشر! لتكن لكم الجرأة على استخدام عقـولكم! فـلا تتواكلـوا بعـد اليـوم ولا تستـسلموا للكسل والمقـدور والمكتـوب، تحركوا وانشطوا وانخرطوا في الحياة بشكل إيجابي متبصر، فاللـه زودكم بعقول وينبغي أن تستخدموه)، لكن كان هناك من فهم التنـوير نقيـضاً للإيمـان أو للاعتقـاد الـديني، وإنمـا شـدد عـلى أن (حـدود العقـل تبتـدئ حـدود الإيمـان)، كـما حذر من الطاعة العمياء للقادة أو لرجال الدين كما حصل في دولة بروسيا لاحقاً، ومن أهم الفلاسفة والمفكرين في عصر التنـوير كـان: فـولتير وجـان جـاك روسـو وديفيـد هيـوم وجمـيعهم قـاموا بمهاجمـة مؤسـسات الكنيـسة والدولـة القائمة. ختم عمانوئيل كانت عصر التنوير وجسده خـير تجـسيد بتوازنـه الـصارم وحـسه الأخلاقـي العـالي المـستوى، =

الملكية والتحكم بالممتلكات الخاصة للأفراد، ولم يلبث أن وظف مبدأ حق الأفراد بالتصرف بممتلكاتهم للدفاع عن حق أصحاب رأس المال، التصرف بمؤسساتهم التجارية والصناعية دون اعتبار لمصالح العمال، واستخدمت الدولة للحيلولة بين العمال والدخول في تفاوض جماعي لضمان حقوقهم المالية.

بيد أن تزايد القوى السياسية للفئات العاملة، عبر تأسيس نقاباتهم للمطالبة بحقوقهم، وتزايد الدعم العمالي والشعبي لِمطالب النقابات العمالية، أدى إلى تراجع المؤسسات الرسمية عن موقفها الرافض للتفاوض الجماعي، وعدلت القوانين لتسمح للنقابات بالتفاوض مع أصحاب العمل نيابة عن أعضائها، وأدى هذا التغيير إلى تحسين الظروف المعيشية للطبقة العاملة.

وبالمثل لم يتمكن الأفارقة الأمريكيين من رفع الكثير من القوانين المجحفة بحقهم إلا من خلال المطالبة بحقوقهم، وتنظيم أنفسهم ضمن حركة حقوق الإنسان، وذلك بعد مضي قرن من الزمان على إلغاء الرق في الولايات المتحدة الأمريكية، وقرنين من الزمان على إعلان وثيقة الاستقلال واعتماد الدستور الأمريكي اللذان أكدا تساوي الناس في الحقوق والواجبات، وأظهرت التجربةُ ثانيةً أنّ الحقوق والحريات لا تتحصل عبر خطاب فكري مجرد، بل تتطلب فعلاً عملياً، وتتوقف على آلية المطالبة وبناء القوى وتوازن القوى.

=شهد القرن الثامن عشر أيضا صعود نجم الأفكار الفلسفية التجريبية، وتطبيقها على الاقتصاد السياسي والعلوم والحكومات كما كانت تطبق في الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء، ومن أهم أعلام التنوير في بريطانيا، فرانسيس بيكون، المحامي الإنجليزي الذي طالب بالاعتماد على منهج علمي جديد يقوم على أساس من التجربة. وبشّر بيكون بحالة جديدة تتحقق في المستقبل، عندما تصبح المعرفة مصدر القوة التي تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة. كذلك اسحاق نيوتن، عالم الفيزياء، الذي قال بأن العالم يسير حسب مجموعة من القواعد الطبيعية تحكمها قوى عوامل الجاذبية. وأكد نيوتن أن في استطاعة الإنسان إذا اعتمد على نور العقل تفسير الظواهر الطبيعية وإدراك دوره في العالم المجهول.

ما يميز عصر التنوير الأوروبي أنه اعتمد على الفن الروماني، لا الإغريقي القديم الذي كان أكثر حرية، وقد صبَّ التنويريون اهتمامهم الرئيسي على مسائل الجمال والتناغم والتناسب والتناسق التي هي الجوهر الحقيقي للعالم والإنسان، إذا اعتبرنا أن عصر التنوير عصراً قصيراً، عندها يجب أن نعتبره مسبوقاً بعصر العقلانية، وقبله بالنهضة والإصلاح، تلا عصر التنوير، الرومانسية. المصدر، ماكس هوركهايمر-ثيودور ف. ادورنو: جدل التنوير، ترجمة: د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2، بيروت، 2006، ص27.

الفصل الأول

الحقوق والحريات فلسفياً

- ❖ المبحث الأول/ مدخل مفاهيمي
- ❖ المبحث الثاني/ الأصل الفلسفي للحقوق والحريات

المبحث الأول

مدخل مفاهيمي

المطلب الأول: مدى الفلسفة السياسية

الفلسفة كلمة يونانية Philosophia تتركب من شقين Philo وتعني المحبة، الميل، الصداقة. ثم Sophia وتعني الحكمة، وليست الحكمة مجرد العلم، إذ نجد لها مستويين: مستوى نظري وهو الحكم السديد والعلم الشامل ببواطن الأمور ومبادئها وعللها، ومستوى عملي أخلاقي يتجلى في الفضيلة والسلوك المسترشد بمبادئ أخلاقية[1]، وإذا كان الفيلسوف يدعو نفسه محباً للحكمة وينأى بنفسه عن أن يكون حكيماً، ففي ذلك دلالة واضحة على التواضع المعرفي الذي يجعل الفلسفة، كما يقول كارل ياسبرز، (بحثاً عن المعرفة والحقيقة وسعياً نحو الفضيلة وليست إمتلاكاً لهما)[2]، وتُجمع أغلب المصادر التاريخية على أن فيثاغورس في القرن السادس (ق-م) هو أول من استعمل أو ركّب لفظة (فلسفة) في قوله: (من الناس من تستعبدهم الثروة وآخرون استعبدهم حب المجد، لكن قلة منهم تخلصت من هذا وذاك وكرست نفسها لدراسة الطبيعة لا لشيء إلا حباً للمعرفة، إن هؤلاء هم الذين سموا أنفسهم فلاسفة)[3].

---

[1] - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، ترجمة: خليل أحمد، عويدات، بيروت-لبنان، 2008، ص978.

[2] - كارل تيودور ياسبرز: هو بروفيسور في الطب النفسي وأحد فلاسفة ألمانيا المعدودين في القرن العشرين، ولد في أولدنبورغ بألمانيا، 23 فبراير 1883، وإذا كان اسم زميلهِ هايدجر قد غطَّى عليه إلى حد ما، إلا أن المتخصصين في تاريخ الفلسفة يعرفون قدرهُ وأهميتهُ، ويمكن القول بشكل عام بأنه ينتمي إلى التيار المؤمن في الفلسفة الوجودية، في حين أن هايدجر، مثل سارتر، ينتمي إلى التيار الملحد بعد أن كان مؤمناً، بل ولاهوتياً في بداية حياته، ومهما يكن من أمر فإن المناقشة الخصبة التي اخترقت الفكر الأوروبي منذ بداية العصور الحديثة كانت هي مناقشة العلاقة بين العلم والإيمان، أو الفلسفة والدين، والبعض يحاول أن يحصر هذه المناقشة الكبرى في خيارين متطرفين لا ثالث لهما: فإما أن تكون مؤمناً تقليدياً رافضاً للعلم والفلسفة، أو أن تكون ملحداً رافضاً لكل إيمان أو تعالٍ رباني، أما كارل ياسبرز فقد فضل اتباع الخط الثالث، أي خط الوسط الذي يجمع بين العقل والإيمان، والعلم والدين، ومن أشهر أعماله الباثولوجيا النفسية العامة، وتوفي في بازل بسويسرا 26 فبراير 1969. المصدر، د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، ذوي القربى، إيران، ط2، 1429 هـ ص633.

[3] - فيثاغورس (580 -500 ق. م.): عالم رياضيات يوناني، يُعرف فيثاغورس بمعادلته الشهيرة التي يجد معظم طلاب الهندسة صعوبة في حلها لأنها طويلة، إلا أنه كان أكثر من مجرد عالم رياضي، كان مفكراً بارزاً، أقام في مستعمرة كرتون اليونانية في إيطاليا حوالي سنة 530 ق. م. حيث أنشأ مدرسة لاستقبال زملائه، ولمناقشة موضوعات، من مثل ماذا يحدث للروح عندما يموت الجسد، واهتم فيثاغورس كثيراً بعدد من المواضيع العلمية، وهو القائل بأن الأرض تدور حول الشمس قبل ألفي سنة من العالم الفلكي البولوني كوبر نيكوس، وقد بيّن أن شد سلك بين ملزمتين أو إرخاءه يبدّل النغمة الموسيقية التي يبعثها عندما يُنقر عليه في فترات منتظمة، وتكون النتيجة سلّم موسيقية هرمونية. نفس المصدر، ص228.

يتضح من هذه المقولة أن موضوع الفلسفة اشتمل في البداية على دراسة شاملة للطبيعة، لذلك لقبت الفلسفة بأم العلوم، بيد أن هذه العلوم استقلت عن الفلسفة الواحدة بعد الأخرى بدءاً بالرياضيات والفلك مروراً بالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا...الخ، بحيث أصبح لكل منها موضوعه ومنهجه الخاص، كما نستنتج بأن الفلسفة بحث عن المعرفة يحركه حب المعرفة لذاتها بعيداً عن كل إنشغال نفعي براغماتي[1].

ما دامت الفلسفة تتناول كل ما يستطيع الذهن الإنساني أن يعرفه، فيلزمنا أن نعتقد أنها هي وحدها تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين، وأن حضارة الأمم وثقافتها إنّما تقاس بمقدار شيوع التفلسُف فيها، ولذلك فإن أجلَّ نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة.

لم يعرف العرب الفكر الفلسفي المنظم قبل ظهور الإسلام ولم يعرفوه بعده، إلا أن الاختلاط بالشعوب الأخرى نتيجة التوسع الجغرافي وظهور الدولة الاسلامية قاد إلى نوع من الامتزاج الحضاري، وكان من نتائج هذا الامتزاج أن عَرف العرب الفكر الفلسفي، وهكذا ظهرت بواكير بسيطة من الفكر العربي الإسلامي متأثرة بالامتزاج الحضاري[2].

وظهر مفكرين (فلاسفة) عرب[3]، واتجاهات فكرية حاولت البناء على أسس إسلامية، ومن أبرز تلك الاتجاهات (المعتزلة)[4]، لقد بُنيت (الدولة العربية) على أساس أيديولوجي إسلامي، أي لا دولة من دون هذه الأيديولوجيا، ولكن في الفترة الأموية كان هناك انفصال، والى حد ما بين سلطة الدولة متمثلة بالخليفة والسلطة الدينية، عدا فترة خلافة عمر بن عبد العزيز، إلا أن الدولة والسلطة الدينية تعملان بتناغم كبير وكان الفكر الديني بخدمة الدولة في تعزيز سلطة الخليفة الأموي، في هذه الفترة ظهر الاعتزال في البصرة، إن ظهور نمط فكري جديد في المجتمع العربي وقتذاك يعني أنه بناء

---

[1] - علي صبيح التميمي وآخرون: التفلسف والتعليم ورهانات المستقبل، دار نيبور، العراق، 2014، ص97.

[2] -نفس المصدر، ص98.

[3] - الدولة الإسلامية ضمت جميع الشعوب وسميت باسم العرب لأنهم روادها الأوائل وإلاّ فان أغلب المفكرين البارزين ليسوا عرباً في الأصل بل هم من أصول تركية او فارسية أو هندية وهكذا(الباحث).

[4] - يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة، القاهرة، 1985، ص41.

سطحي بلا مؤسسات، إن تيار الاعتزال الجديد لا يمكن مقارنته بالتيارات الفكرية في الفلسفة الإغريقية أو أي إتجاه فلسفي في تلك الحضارة من حيث عمق الجذور المؤسساتية العريقة[1].

في الحضارة الغربية ذات الجذور الفلسفية العميقة كانت النزاعات الفكرية تُنجب أنماطاً جديدةً وتؤثر في المجتمع، لذا، قاد الصراع إلى فصل الكنيسة عن الدولة وفصل الفكر الديني عن الأنماط الفكرية الأخرى، وبهذا الفصل احتفظ كل طرف بحقه في التطور والنمو، ولم تكن السلطة الغربية بحاجة للسلطة الدينية للسيطرة على المجتمع لأن السلطة السياسية كانت أساساً موجودة قبل تكوّن الفكر المسيحي الأوربي على العكس من الدولة الاسلامية التي تكونت على أساس ديني وبقي الفكر الديني وسيلة سيطرة لا يَستغني عنها الحاكم، لقد تطور الفكر الديني في الغرب وتطور الفكر العلمي وتطور الفكر السياسي والإنساني، إنها تجربة غنية قادت إلى النجاح في بناء مجتمعات دائمة التطور.

تعتبر الفلسفة السياسية جزءاً هاماً من التفكير الفلسفي العام، فهي التحليل النظامي والتقييم النقدي، على مستوى عال من التجريد، للجوانب المعيارية والمنهجية والميتافيزيقية[2] للسياسة والبحث السياسي، وتهدف إلى إدراك طبيعة الحياة السياسية للمجتمعات البشرية على أساس ميزة العقل[3].

وقد ارتبطت الفلسفة السياسية بالفلسفة العامة، منذ نشوئهما، إذ لا يمكن في الحقيقة تحديد الزمن الذي نشأت فيه الفلسفة السياسية خارج الإطار الزمني للفلسفة ذاتها، لأن كليهما نشاط عقلي مارسه الإنسان على نفسه وعلى محيطه منذ أن وجد، وذلك لا يعني أن موضوعهما واحداً، وظاهرتهما واحدة، إذ هناك فرق بينهما من حيث الموضوعات التي يرتكز عليه اهتمام كل واحد منهما، لأن الفلسفة العامة

---

[1] - المصدر السابق ، ص43.

[2]- لابد من الاشارة الى أن كلمة (ميتافيزيقا) يقصد بها هنا نظرية تفسير الواقع Reality – أي النظرية الفلسفية التي تفسر بواسطتها العالم كله من المادة الجامدة في الطبيعة الى الكائنات الحية الى الانسان بفكرة واحدة هي (المادة المتحركة)، فالعالم كله يتألف من اجسام مادية في حالة حركة، ولا شك ان النظرة الميتافيزيقية للعالم في التصور الميتافيزيقي للحركة بالتصورات العلمية الجديدة التي سادت القرن السابع عشر، ومنها النظرة الالية لاسيما عند جاليلو، (فزيقا جاليلو) لتشمل كل ما هو موجود. المصدر، امام عبد الفتاح: محاضرات في فلسفة الاخلاق، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1974، ص47.

[3] - د.أحمدعطية الله السعيد: المعجم السياسي الحديث، شركة بهجة المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص333-334.

تتمحور حول كل الموضوعات[1]، سواء كانت حسية، معرفية، تاريخية، أو مستقبلية، بينما موضوعات الفلسفة السياسية، تتجلى في الظواهر الحسية العينية التي يمكن أن تحددها المشاهدة في الزمان والمكان والتي تتمثل في الاجتماع البشري، باعتباره مادة تشغل حيزاً من الوجود، وباعتباره أيضاً مادة ديناميكية تتحرك، وتفعل وتنفعل، تسعى دوماً إلى تجاوز واقعها بعد تحليله، نظراً لطبيعتها الإنسانية، ولذلك فإن المهتمين والمشتغلين بالفلسفة السياسية، لا يقتصرون في مجهوداتهم وأبحاثهم على دراسة الوقائع من حيث الكشف عن قوانينها وتفسير عللها، بل يتجاوزون ذلك إلى البحث عن ماهية الظواهر السياسية وعن مشروعيتها، للوقوف على الأصول والأسس التي تقوم عليها، وعن الحقيقة المتولدة منها، وتوجيه أحداثها بمقتضى ما ترسمه لها من آفاق، وما تحدده لها من معايير لتوجيه حياة المجتمع حتى يصبح فاضلاً، أو يحاول الوصول إلى الفضيلة، ومن ثم فإن الفيلسوف في هذا المجال من التفكير يتجاوز ما هو متعارف عليه من حقائق ووقائع ونصوص، مضيفاً لها أفكاراً وحقائق جديدة، أو كما يقول جان مينو (ينحصر الآن دور الفيلسوف السياسي بعد الشرح العادي للوقائع أو للنصوص إلى الكشف عن النواقص النظرية والأخطاء المنهجية)[2]، أي يعمل فيما وراء النظرية، وهذا ما فعله كثير من الفلاسفة الذين اهتموا بهذه المسألة، وما بذلوه من جهد، وهو الجهد الذي يدل دائماً على تفوق العلم والمعرفة على المتعارف عليه، وإلا لما كان لتفكير الإنسان معنى.

ومن هنا يمكن القول أن الفلسفة السياسية إن كانت تبحث وتهتم بالإنسان وحياته وظروفه فإنها تتجاوز تلك الظروف التي تراها دائماً أنها ليست الحقيقة، وليست الأفضل، لأنه لا توجد حقيقة ثابتة يمكن التوقف عندها، بل إن الحقيقة والأفضل إنما ينحصران في البحث الدائم والمستمر الذي لا يقف عند حد معين، وعلى هذا يبقى الفكر الإنساني في حركة دائمة تعبر عن ما هيته الإنسانية التي تتسم في أصلها وطبيعتها، بالنقص والضعف، ومن ثم فإن تلك الماهية تسعى دوماً إلى البحث عن الكمال، وهو الأمر الذي يجعل من الفلسفة السياسية، في الوقت نفسه، فلسفة

---

[1] - أندريه لالاند: المصدر السابق، ص983.

[2]- جان مينو: المصدر السابق، ص103.

معيارية تنظر إلى الحياة السياسية بما يجب أن تكون عليه، لا بما هي عليه في الواقع، مما تصبح معه الحقيقة الإنسانية ذاتها، خاضعة لهذه النظرة المعيارية، أو بعبارة أخرى فإن الحقيقة تصبح أدنى قيمة أو أقل شأناً مما هي عليه.

في هذا المعنى فإن الأفكار المتعلقة بالفلسفة السياسية(لا تولد تلقائية في العقول الفردية، بل إن لها مركزاً منه تنشأ وتشع ويدعى لها وتقنع، والمركز هذا هو الفئة من الأشخاص أو حتى الفرد الواحد الذي طور هذه الأفكار وعرضها بشكلها السياسي الحقيقي)[1]، وفي هذه الحالة، فإننا لا نجد صعوبة في إدراك كنه المعرفة والواقع التاريخي الذي عبرت عنه الفلسفة السياسية، أي بين أفكار فيلسوف ما، والواقع التاريخي الذي عاش فيه وعبر عنه، ومن ثم يمكننا من هذه الحركة الفكرية معرفة ظروف المجتمع الذي يشكل موضوع الظاهرة السياسية في جميع أشكالها من جهة، ومن جهة أخرى يمارس من خلالها العقل معرفة ذاته من خلال وعيه الخاص، أو بعبارة أخرى فإن الفلسفة السياسية باعتبارها مجموعة الأفكار التي تؤطر الظواهر السياسية فإنها من هذه الرؤية هي عملية إدراك أو وعي لذاتها، كما هي عملية وعي وإدراك للواقع الذي تنبعث منه، بمعنى أنها لا تخضع الآ لسلطان نفسها، على الرغم من ارتباطها بحياة المدينة - الدولة، وهي تلك الحياة التي لا تخضع بدورها إلا لِذاتها.

فالفلسفة السياسية بهذا المعنى هي تلك (المعرفة التي تحقق الاتحاد، أو الوحدة بين الفلسفة باعتبارها كذلك، من جهة، وحياة المدينة من جهة أخرى، ومن هذا المنطلق فالفلسفة السياسية تضع لنفسها إطاراً شاملاً يُرجع إليه، وتتخذ التعميمات الإقليمية لنفسها مكاناً في داخله كلما اكتملت صياغتها)[2]، ومن ثم فإن طبيعة الفلسفة السياسية هي طبيعة شمولية في أصلها غير محددة بزمان أو مكان معينين.

وإذا كانت الفلسفة السياسية هي، هذا النظر العقلي الشامل، الذي يمارسه الإنسان على الوقائع السياسية التي يعيش في ظلها، فإنها من هذه الرؤية تفترض دائماً فاعلية الإرادة الإنسانية في الفعل والممارسة، شأنها في ذلك شأن ظواهر الحياة الأخرى، ولا

---

[1] - سير آرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ج1، ترجمة: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة،1966، ص85-92.

[2] - المصدر نفسه ، ص87.

سيما الحياة الأخلاقية المرتبطة بالسلوك وبنظام الحياة الاجتماعية المشتركة بين الأفراد[1].

فالفلسفة السياسية بهذا المفهوم هي شكل من أشكال الإدراك والفهم للنظام العام الذي تتأسس عليه حياة الأفراد والدول، رغم أن هذا النظام ما هو إلا صناعة إنسانية صنعها الإنسان لنفسه ليدل بها على فاعليته الفكرية، ولكن من الصعب أن تكون أحكام وقوانين هذه الفاعلية دقيقة، ومن ثم فهي لا تسمح بالتنبؤ العلمي الصحيح كما يحدث في العلوم الطبيعية، مثلاً، إذ أن الفلسفة السياسية تتميز بطابعها المعياري، كما سبقت الإشارة، الذي يتجاوز ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون، إن الصفة المعيارية للفلسفة السياسية، لا تعيقها عن التفكير في القيم والمقاصد والاختيارات والقرارات لبناء نظرية أو رؤية سياسية معينة، يمكن تطبيقها في الواقع الإنساني المعاش، باعتبار أن تلك الفلسفة تشكل إدراكاً وفهماً لما هو ممارس فعلاً في حياة المجتمع والدولة، بمعنى أنها تصبح هي ذاتها ضرباً من الواقع، بنسبة ما تدركه وتفهمه فيه، بسبب وعيها له، ومن هذا المفهوم، تصبح الفلسفة السياسية تعبيراً عن مصالح تلك الجماعة وزمنها التاريخي، لاستشراف مستقبلها، إذ لا توجد فلسفة سياسية لذاتها، بل هي وسيلة للأمر الذي تعبر عنه، ومن ذلك فإنها في كثير من الأحيان تعبر عن القلق والاضطراب الفكري الذي يتبع الاضطراب الحاصل في الجسم السياسي القائم سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة، وبمعنى آخر فإنها تعبر عن حالة اللاتوازن الذي يحصل بين الكائن والمؤثرات البيئية المحيطة به.

إن الفلسفة السياسية من هذا المنظور هي مجموعة من الأفكار تشكل في أساسها نظرية عقلية نقدية لوجودنا السياسي، ولعلاقة هذا الوجود بمحيطه، أي أنها ليست مجرد ملاحظات عابرة لما يحيط بنا، أو أنها مجرد إعطاء تبريرات واهية له، بل هي على العكس من ذلك، عبارة عن دراسة تقوم على الطرح والعرض والنقد للمشكلات، ووسائل علاجها، على أساس بحث عميق وتحليل دقيق يفوق مجرد نظرات الإنسان العادي السطحية إلى الموضوعات المعقدة التي تعترضه، وعلى هذا يمكن القول، أن

[1] - M.D.Chenu: Saint Thomas Du aquan et la theology. Edit. Sequel. Paris. Coll. Maîtres spirituals. Pp.93-94.

الفلسفة السياسية تعبر عن موقف نقـدي، ولكنـه أيـضاً موقـف سـياسي، لأن الإنـسان باعتبـاره كـائن سياسي هو الذي يشكل معياريته ومقياسه، ومن ثـم فـإن الإنـسان هـو الـذي يعطـي لكـل مـا نفهمـه وندركه قيمة معينة نابعة من طبيعته الإنسانية، وطالما أن الموقف النقدي هنـا هـو الموقـف الـسياسي، فإن مقياسه هو الإنـسان الـسياسي ذاتـه، وهـذا مـا يـؤدي إلى تحـول في الظـاهرة الـسياسية أو الواقـع السياسي، الذي هو موضوع الفلسفة السياسية، ويتجاوزه في إطار تاريخي معين[1].

وعلى هذا الأساس فـإن الفلـسفة الـسياسية مـن طبيعتهـا أنهـا، تنتقـد، وتحـاكم وتـدافع، وتؤسـس القواعد، وترسم للفعل السياسي مساره وطريقـه، فهـي مـن هنـا معياريـة الهـدف والقـصد، ولكنهـا لا تتوقف عند هذا الحد، بل إنها تعود ثانية إلى نتائجها لتمحصها وتفحصها وتفهمها وتنتقدها من خـلال الفعل الإنساني المجسد في الوعي التاريخي، إنهـا بكـل وضـوح، جهـد فلـسفي مـستمر، نحـاول إيـصاله وإفهامه للآخرين، ونعتقـد أن هـذا الجهـد الفلـسفي المـستمر قـد جـسده الفلاسـفة الـسياسيون عـلى أنفسهم، فهم دائماً ينتقدون ويقيمون ويستفيدون من بعضهم البعض، فاستطاعوا بذلك أن يؤثروا على مجرى التاريخ وحوادثه بأفكارهم من أجل السمو بالنظرية السياسية وبنائها، لتحقيـق مـآرب الإنـسان السياسي، وحـلِّ مشكلاته[2].

والفلسفة السياسية تهدف، خلافاً للفكر الـسياسي، الى اسـتبدال الظـن بـاليقين، بيـنما تقتـصر مهمـة الفكر السياسي على التعمق بالآراء السياسية وتفسيراتها، لذا فكل فلسفة سياسية هي فكر سياسي، لكن ليس كل فكر سياسي فلسفة سياسية[3].

والنظرية السياسية خالية من القيم الفلسفية والايديولوجيـة الظـاهرة، وخاليـة مـن عوامـل التبريـر والعمل، وتقتصر على الاتجاه الاثباتي المدعوم بالبيان المحض، أما الفكر السياسي فرغم كونـه وصـفياً الى حد ما إلاّ انه منظم ويتصدى لمعرفة كيفية تنظيم الحياة السياسية وفق المبادئ النظرية أو الاخلاقية.

---

[1]- فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1988، ص9.

[2] - صدر الدين القبانجي: المذهب السياسي في الاسلام، دار الاضواء، بيروت، ط2، 1985، ص11.

[3] - فؤاد زكريا: المصدر السابق، ص10.

المطلب الثاني: مفهوم الحـريــة

تناول كثير من الفلاسفة تعريف الحرية، الا أنهم لم يتفقوا على تعريف واحد على الرغم من اتفاقهم في بعض التعاريف على عناصر معينة، وعـدم الاتفـاق هـذا لم يكـن نابعـاً مـن اختلافـاتهم الفكريـة في تحليل معنى الحرية بقدر اختلاف مدلول كلمة الحرية بـاختلاف الزمـان والمكـان الـذي تُطلَـق فـيهما، فالحرية ليس لها معنىً مطلق لا يتغير.

تُفهَم الحرية في سياقَين مختلفين: أوّلهما هو سياق الأحاديث العمومية، وثانيهما هو سياق المعـارف الفلسفية، ويبدو الاختلاف في فهم الحرية في الأحاديث العمومية أكثر وضوحاً مما هو عليه في الفلسفة، وتوجد حريتان: حرية أولى لا عقلية، حرية الاختيار، الخير والشر، الحرية كطريق، الحرية التي تـسيطر، لكن ليس الحرية التي تتم السيطرة بها، أي الحرية التـي يقبلونهـا بوصـفها الحقيقـة وبوصـفها اللـــه، وليس هذه التي تُنال من الحقيقة ومن اللـه، وهذه هي الحرية، بوصفها لا حتمية، وبدون أساس.

وتوجد حرية ثانية: حرية عقلية، حرية في الحقيقة والخير، حريـة كهـدف وكتحقُّـق أعـلى، حريـة في اللـه ومن اللـه تُنال، عندما نقول إن إنساناً ما بلغ الحرية فهذا يعني أن الطبيعة الأعلى انتصرت فيـه على الطبيعة الأولى، لأن عقله مَلَكَ شهوته، ولأن الأسـاس الروحـي لديـه أخـضع عنـاصر الـنفس، وهـذا يعني أننا نتكلم على الحرية الثانية، هنا تصبح الحرية حقيقة، هي ليست البداية الأولية، وهذه ليست تلك الحرية التي من خلالها يصل الإنسان للحقيقة، لكن عندما نقول إن الإنسان اختـار لنفـسه بحريـة طريق الحياة، وبحرية يسير على هذا الطريق، فنحن عندئذٍ نتكلم على الحرية الأولى[1].

لم يعرف الإغريق الحرية الأولى، الحرية الكامنة في الأساس الأولي لدرب الحياة، الحريـة التـي تتقـدم على العقل وعلى معرفة الحقائق، لكنهم عرفوا فقط الحرية الثانية، الحرية العقلية، الحرية التـي تمـنح إدراك الحقائق، هكذا عرَّف سقراط الحرية، فَهْمُ الحرية، كلا حتمية، كان غريباً عـن المـدارك اليونانيـة، كل عالم التأملات عند اليوناني يشدُّه لفهم الحرية كعقل، فانتصار على الفوضى[2].

---

[1]- نقولاي أ. برديائيف: مشكلة الحرية الميتافيزيقية، ترجمة: حليم أسمر، مطبعة كولن، بيروت، 1976، ص19.

[2]- نفس المصدر، ص21.

وقد عُـرّفت الحرية بأنها: مجموعة الحقوق المعترف بها والتي اعتبرت أساسـية في مـستوى حـضاري معين، وبالتالي يجب ان تتمتع بحماية قانونية خاصة تكفلها الدولة من خلال عـدم التعـرض لهـا وبيـان وسائل حمايتها[1]، وأوضح البعض أن الحرية ضرورية وأساسية مهما كانت المسميات التي أُطلقت عليهـا سواء سميت حقوقاً أو سلطات أو حريات، فهي في مضمونها أحد العناصر الأساسية اللازمة للفرد لـيس باعتباره كائناً في المجتمع فحسب، بل إنها جزء من حيـاة الإنـسان ومـن أجلهـا يحيـا[2]، وعرفهـا الإعـلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن لعام (1789) بأنها (حق الفرد في أن يفعل مـالا يـضر بـالآخرين، وأن الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز فرضها إلا بقانون)[3].

ويَعتبر البعض إن الحرية مفهوم ملازم للحق ولا يمكن فهمها من دونه، لان الحرية تعني وجود حق مسبق، وبمعنى آخر إن مفهوم الحق أشمل من مفهوم الحرية، فالحرية هي جزء ونوع مـن الحقـوق[4]، يمكن التقاضي بها شأنها شأن حقوق الإنسان الأخرى.

فعرّفها (لوك)[5] بانها: (الحق في فعل أي شيء تسمح به القوانين) ويقول: (ان الناس جميعاً قد ولـدوا احرارا)[6]، ويفسر هذه العبارة بقوله (الانسان يولد حراً كما يولد مزوداً بالإرادة)[7]، وهذا يعني أن الحرية لدى لوك طبيعية لدى الانسان تميز وجوده كإنسان بصفة عامة.

وعرفهـا (روسـو)[8]، بأنهـا: طاعـة الارادة العامـة التـي هـي خـير المجمـوع، والارادة العامة عند روسو إنما هي ارادة مستقيمة باستمرار ولا تهدف الاّ المصلحة العامـة، أمـا

[1]-Houriou (M): Droit Constitutionality institutions politiqiues ،London ،1972.P.170

[2] - محمود شريف بسيوني وآخرون: حقوق الانسان، المجلد الثالث، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1989، ص68.

[3] - نفس المصدر، ص158.

[4] - ماجد راغب الحلو: النظم السياسية والقانون الدستوري، جامعة الإسكندرية، مصر،2000، ص815.

[5]- (جون لوك): فيلسوف انكليزي 16321- 704، في ترجمة حياته انظر، الموسوعة الفلسفية المختصرة: ترجمة: فؤاد كامل واخرون، دار القلم، بيروت، (د. ت)، ص 366 – 373.

[6]- زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر، بالقاهرة، 1971، ص262؛ كريم يوسف احمد كـشاكش: الحريـات العامـة في الأنظمة السياسية المعاصرة، دار المعارف، الإسكندرية، 1987، ص25.

[7]- نفس المصدر، ص26.

[8]- (جان جاك روسو): فيلسوف الماني 17121- 778، صاحب نظرية العقد الاجتماعي، في ترجمة حياتـه انظـر، الموسـوعة الفلسفية المختصرة: المصدر السابق، ص 227-228.

القانون فهو صوت نفسي للأخلاقية السامية الصادقة وليس امراً يفرض علينا من الخارج ويصان بالقوة، بل هو مجرد تعبير عن هذه الارادة العامة، ويرى روسو أن تقرر النظرية السياسية الحدود بين مقتضيات الحرية وما تريده السلطة، وأن الاكراه القانوني هو ثمن يدفع مقابل الحريات فنحن نتنازل عن القليل فقط لنستفيد الكثير[1]، وعرفها (ليبنز)[2] بانها: (قدرة المرء على فعل ما يريد ومن عنده وسائل أكثر عادة ما يكون أكثر حرية لعمل ما يريد)[3]، وهذا يعني ان الانسان عندما يقدر على ما يريد فتلك هي حريته، وعرفها (كانت)[4] بأنها: حالة لا يتقيد فيها استعمال الارادة الاّ بالقدر الضروري لكفالة الارادة الحرة للجميع فهي حرية لا يقيدها سوى حرية الاخرين[5].

وعرفها (مِلْ)[6]، بأنها: التي تؤكد بمقتضاها مصلحتنا بالطريقة التي نؤثرها طالما لا نستلب الاخرين مصالحهم أو نحاول الوقوف مجرد عثرة في طريق حصولهم على ما يؤثرون من مصالح أو أن نعرقل ما يبذلون من جهود ابتغاء تحقيقها، فالحرية في نظره (هي ذلك الجزء من السلوك الذي لا يؤثر فيه المرء على أحد ولا يعني احداً غيره)[7]، ويقرر ملْ إن من حق المجتمع أن يضع قوانين تتحكم في سلوك الانسان الذي يؤثر على مصالح الاخرين، ويتساءل في هذا المجال عما إن كان لقاعدة بعينها ما يبررها أم لا؟ بيد أنه لا محل للتفكير في مثل هذا السؤال حيث لا يؤثر سلوك شخص ما على

---

[1]- ليون دكي: دروس في القانون العام، ترجمة: رشدي خالد، منشورات مركز البحوث القانونية، بغداد، 1981، ص63؛ الموسوعة الفلسفية المختصرة: المصدر السابق، ص 228؛ دينيس لويد: فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، منشورات عالم المعرفة، الكويت 1981، ص 168.

[2]- جوتفريد فلهلم ليبنز: فيلسوف الماني 16461- 716، في ترجمته انظر، الموسوعة الفلسفية المختصرة: مصدر سابق، ص374 – 382.

[3] - Bertland De juvénile : De la souverainetea la recherché been polîtes, Paris 1955, P.315. نقلا عن: نعيم عطية: في النظرية العامة للحريات الفردية، الدار القومية، القاهرة 1965، ص23.

[4]- (عمانوئيل كانت): فيلسوف الماني 17241- 804. في ترجمته انظر، الموسوعة الفلسفية المختصرة: مصدر سابق، ص329 – 339.

[5]- روسكو باوند: ضمانات الحرية في الدستور الامريكي، ترجمة: محمد لبيب شنب، المعرفة، القاهرة، (د. ت)، ص6.

[6]- (جون ستيوارت ملْ): فيلسوف انكليزي 18061- 873. في ترجمته انظر، الموسوعة الفلسفية المختصرة: مصدر سابق، ص441 – 448.

[7]- John. S. Mill: on liberty ،edited by David spitz ،w. w. Norton & company ،First ed ،New York 1975 ،p. 213. نقلا عن: كريم يوسف احمد كشاكش: المصدر السابق، ص ص26 –27.

مصالح الاخرين بل على مصلحته، أو إنه لا يتحتم لذلك السلوك أن يؤثر على غير صاحبه الاّ إذا أراد ذلك[1].

وعرفها (مونتسكيو)[2]، بأنها: (الحق فيما يَسمح به القانون والمواطن الذي يبيح لنفسه مالا يبيحه القانون لن يتمتع بحريته لأن باقي المواطنين سيكون لهم نفس القوة)[3].

وعرفها (لاسكي) بأنها: (انعدام أي قيود على وجود تلك الظروف الاجتماعية التي تمثل في المدنية الحديثة الضمانات الضرورية للسعادة الفردية)[4]، ومقتضى ذلك أن الحرية أساساً انعدام القيود والقدرة على الاتساع وأن يختار الفرد طريق حياته الخاصة دون أي قيود تفرض عليه من الخارج.

وعرفها (روسكو باوند) بأنها: (الاحتفاظ للفرد ببعض الآمال الاساسية المعقولة اللازمة للحياة في مجتمع متمدن وحمايته من تحكم اصحاب السلطان الذين عهد إليهم في مجتمع سياسي بتنظيم العلاقات وتوجيه السلوك مما وفرّ لهم امكان ممارسة قوة ذلك المجتمع تجاه الافراد، فالحرية وفقاً للقانون هي تنظيم استعمال هذه القوة استعمالاً موحداً ومعلوماً مقدماً ينبع عن العقل ويقوم على أُسس مقبولة ولا يصدر عن الاهواء والنزعات أو عن تجاهل للوقائع والاحداث المؤثرة في اتخاذ القرارات السليمة)[5].

وعرفها (اندريه هوريو) بأنها: (سلطة ولكن قبل أن تكون سلطة على الاخرين أنها سلطة على الذات، إن الانسان حرّ لأنه بفضل عقله سيد نفسه)[6].

---

[1]- الموسوعة الفلسفية المختصرة: مصدر سابق، ص444.

[2]- شارل لوي دي سيكوندا بارون دي مونتسكيو16881- 755: فيلسوف فرنسي له كتاب (روح الشرائع). في ترجمته انظر، احمد محمد غنيم: تطور الفكر القانوني، دار الفكر العربي، القاهرة 1972، ص 76.

[3] - D. J. Manning: Liberalism, Durham, London, 1976, P 68 نقلا عن: كريم يوسف احمد كشاكش: المصدر السابق ، ص 25.

[4]- هارولد. ج. لاسكي: الحرية في الدولة الحديثة، ترجمة: احمد رضوان عز الدين، ط1، دار الطليعة، بيروت 1966، ص 41. ويعد لاسكي مفكراً سياسياً واقتصادياً بريطانياً من ذوي المبادئ الاشتراكية توفي عام 1950 في ترجمته انظر، احمد عطية الله: القاموس السياسي، ط5، دار النهضة العربية، القاهرة، 1974، ص 1037.

[5]- روسكو باوند: الحرية في الدستور الامريكي، ترجمة: فايزة حكيم، احمد منيب، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ط1، 2001، ص 11.

[6]- اندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة: علي مقلد واخرون، ج1، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974، ص 174.

وعرفها (اوستن رني) بأنها: (في الأصل أن لا تكون عبداً أي أن تكون هناك ضمانة قانونية للشخص، ولايزال هذا هو معناها الاساس) ومقتضى ذلك إنه لكي تكون حراً فيجب أن لا تمنع من عمل ما تريد وأن لا تجبر على القيام بما لا تريد وكل قيد على ذلك يعد تدخلاً في الحرية أياً كان الدافع اليه أو الضرورة التي دعت اليه، ثم يحدد الحرية التي تعد حقاً مدنياً بأنها منطقة من مناطق حرية الافراد يحددها الدستور ويحميها[1].

وعرفها (دكي) بأنها: (واجب لأنها وظيفة يلزم كل عضو في الهيئة الاجتماعية بالقيام بها، إذ يفرض على كل واحد، بسبب كونه كائناً اجتماعياً، الالتزام بأن يطور تماماً نشاطه المادي والفكري والاخلاقي، في الميدان الذي يجد نفسه فيه)[2].

إقتبس بعض العرب تعريف الحرية كما ورد في إعلان حقوق الإنسان عام 1789 فقالوا بأنَّ الحرية، هي: (حق الفرد أن يفعل كل مالا يضر بالأخرين وأن الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز فرضها الاّ بقانون)[3]، الا إنّ آخرين بادروا الى وضع تعريف للحرية فقال بعضهم: هي (الملكة الخاصة التي تميز الانسان من حيث هو موجود عاقل يصدر في افعاله عن ارادته هو لا عن أي ارادة اخرى غريبة عنه)[4]، فالحرية هنا تعني عدم وجود قسر خارجي لأنها نابعة من نفس الانسان وذاته.

وعرفها آخر بأنها: (تأكيد كيان الفرد تجاه سلطة الجماعة)[5]، ومقتضى هذا التعريف الاعتراف للفرد بإرادة ذاتية والاتجاه الى تدعيمها وتقويتها حتى يحقق الانسان السيطرة على مصيره[6].

وقيل في تعريفها (هي ذلك الخير الذي يمكننا من التمتع بجميع الخيرات الاخرى وهي تعني قدرة الانسان على اختيار سلوكه بنفسه)[7]، وعرفها آخر بقوله: (أنها مكنات من نوع معين مختلفة العدد والمدى يقلدها المشرع تحت ضغط مجريات افكار

---

[1]- اوستن رني: سياسة الحكم، ترجمة: حسن علي الذنون، ج2، المكتبة الاهلية، بغداد 1966، ص 144 – 145.
[2]- ليون دكي: تكوين الدولة، ترجمة: د. حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص 138.
[3]- محمود حلمي: المبادئ الدستورية العامة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1964، ص 342.
[4]- زكريا إبراهيم: المصدر السابق، ص 147.
[5]- طعيمة الجرف: نظرية الدولة والاسس العامة للتنظيم السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964، ص 470.
[6]- كريم يوسف احمد كشاكش: المصدر السابق، ص 28.
[7]- سعاد الشرقاوي: النظم السياسية في العالم المعاصر، الجزء الاول، دار النهضة العربية، القاهرة 1982، ص273.

معينة للفرد من خلال تنظيمه لممارستها تنظيماً وضعياً)[1]. ويقتضي ذلك أن كل نشاط انساني محدود بالقانون الوضعي لا يعدّ (حرية) الا بشرطين: أولهما: أن يتم تنظيم نشاط الفرد تنظيماً فعالاً يهدف الى ضمان حريته وذلك بوجود تنظيم تشريعي ينظم ذلك النشاط، وأن يكفل تنظيم المشرع حرية ممارستها، والثاني: وجود ضمانات تحول دون الاعتداء عليها[2].

وعرفها آخر بأنها (حق طبيعي يكتسبه الفرد لمجرد آدميته، فهي لصيقة به ولا يمكن فصلها عنه أو المساس بها ويتعين على الدولة احترامها وعدم التعرض لها)[3].

وعرفها آخر بأنها (مركز للفرد يمنحه مكنة اقتضاء منع السلطة من اتيان عمل معين وهذا يعني أن جوهر الحرية التزام الدولة بغلّ يدها عن التعرض للفرد في بعض نواحي نشاطه المادية والمعنوية)[4]، ومقتضى هذا التعريف ورود تقييدات على السلطة العامة، وتدخل في النظام القانوني للدولة عن طريق التشريعات المقيدة لسلطانها، ولأن هذه التقييدات تختلف في مداها وصراحة النص المعبر عنها من حالة لأخرى، فإن مدى الحريات ونطاقها يختلف تبعاً لذلك.

وعرفها آخر بأنها (القدرة على عمل كل شيء لا يضرّ بالآخرين ولا تحد ممارسة الحقوق الطبيعية لكل انسان الا بالحقوق التي تؤمن للأعضاء الاخرين في المجتمع ولا يجوز أن تحدد هذه الحدود الا بقانون)[5]، ومقتضى هذا التعريف الاّ يجبر أحد على عمل شيء دون رغبته أو عمل شيء لم يأمر به القانون.

وعرفها آخر بأنها (مجموعة الكفاءات المعترف بها قانونا للأشخاص والجماعات وهذه الحريات اساسها طبيعة الانسان ومتطلبات الحياة الاجتماعية)[6].

وعرفها آخر بأنها (رخص واباحات وهي مكنات يعترف بها القانون للناس كافة دون أن تكون محلاً للاختصاص الحاجز الا أنها تولد حقاً قانونياً إذا أُعتدي عليها)[7].

---

[1]- عبد الحكيم حسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الاسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1974، ص177.

[2]- نفس المصدر، ص 147 – 148.

[3]- محسن خليل: القانون الدستوري والنظم السياسية، (د. م)، 1987، ص 345.

[4]- محمد زكي أبو عامر: الحماية الجنائية للحريات الشخصية، المعارف، الإسكندرية، مصر، 1979، ص 3.

[5]- عبد الغني بسيوني عبد الله: النظم السياسية، الدار المعاصرة، الإسكندرية، مصر، 1985، ص 6.

[6]- غازي حسن صباريني: الوجيز في حقوق الانسان وحرياته الاساسية، مكتبة دار الثقافة، عمان، الأردن، 1997، ص 21.

[7]-عبد الحكيم حسن العيلي: مصدر سابق، ص177.

تعريف الحرية فلسفياً

الحرِّية: هي حالة الفرد الذي لا يفعل إلاَّ ما يريد بغض النظر عن أي تأثير خارجي، من هذا المنظور، يمكن القول إن الإنسان الحرَّ هو نقيض الإنسان العبد.

ومن المنظور السياسي، تشمل الحرِّية مجالات مختلفة منها ما هو مادي، ومنها أيضاً حرية التعبير، وحرية الاعتقاد، وحرية التفكير، والحرية الدينية، وهي مجالات لا يفترض أن يخضع الفرد فيها لسيطرة الدولة حين يتعامل باحترام مع قوانين هذه الدولة، من هذا المنظور تعاطى القدماء مع مفهوم الحرية، فأن يكون المرء حراً بالنسبة لهم يعني أن يتمتع بالميزات التي تقدمها لـه مؤسسات المدينة، أي، مرّة أخرى، ألا يكون عبداً، وبالتالي فلسفياً، يمكن القول إن الحرية هي حال الشخص غير الخاضع لتأثيرات الجهالة والأهواء، والذي يتصرف بوعي استناداً إلى مفاهيم الحقيقة والعدل، محققاً بذلك بشكل كامل ما ينسجم مع طبيعته الخاصة[1].

مما سبق، يمكن فهم تلك الحرية الأخلاقية التي بنى عليها كانط استقلالية الإرادة التي هي أساسها الروحي، ما يعني، من منظور كانط، أنه لا يمكن الإعلان عن هذه الحرية إلاَّ كمسلَّمة من مسلّمات المنطق العملي، أمَّا بالنسبة للفكر الوجودي، فإن الحرية هي مكون أساسي من مكونات الطبيعة الإنسانية، فالإنسان، حسب سارتر، (محكوم عليه بأن يكون حراً)[2]، وهذا يعني أنّ على كل إنسان، من منطلق المفهوم المطلق لحرِّيته، إعادة اكتشاف قيمه الخاصة، الأمر الذي يحمله أقصى درجات المسؤولية الأخلاقية.

المطلب الثالث: مفهوم الحق

لم يتفق المفكرون على تعريف واحد للحق يمكن اعتماده ولكن يمكن أن نعرف الحق بأنه (مصلحة مادية أو معنوية مشروعة تقرر لشخص معين يحميها القانون)، لكي يستطيع صاحب الحق التمتع به لا بد من وجود مقومات تدلل على ذلك، ومن المقومات ما هو داخلي ومنها ما هو خارجي ويمكن أن نحصرها فيما يأتي:

[1]- السيد محمد بدوي: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص94.
[2]- المصدر نفسه ، ص106.

- الاستئثار: (وهو حرية الشخص في التعبير عن توجيه الإرادة الصحيحة نحو تحقيق مصالحه ضمن الإطار القانوني، والتمتع بكل الحقوق التي يكفلها القانون لصاحب الحق بمفرده دون أن ينازعه على هذه الحقوق أحد)[1].

- التخصيص: هو أن يكون الشيء الذي استأثر فيه الشخص وتسلط عليه بمقدرته وإرادته الحرة المستقلة المفردة مخصص لشخص معروف بحد عينه دون غيره.

- التملك: (وهو التصرف وإنابة الغير للاستفادة من الحق والمال وإطلاق الحرية للمالك لأن يتصرف كيفما شاء وينيب غيره ليتصرف كيفما شاء)[2].

- الاقتضاء: وهو أن يلتزم بمقتضاه الآخرين بعدم التطاول على حقوق الغير، وهذا ما يتوجب فعل سلبي منهم بعدم الإضرار منهم بمحل الحق، أو إيجابي نص القانون عليه.

- الحماية القانونية للحق: سمح القانون لصاحب الحق أن يتصرف به كيفما شاء ومنع الغير من الاعتداء على هذه الحقوق واعتبر أي اعتداء عليها فعل يعاقب عليه القانون.

وعرف الحق بأنه رابطة قانونية بمقتضاها يخول القانون شخصاً من الأشخاص على سبيل الانفراد التسلط على شيء أو اقتضاء أداء معين من شخص آخر، وعرفه البعض الآخر بأنه قدرة أو سلطة إدارية يخولها القانون شخصاً معيناً يرسم حدودها، وقيل إن الحق مصلحة يحميها القانون[3]، فالحق إذاً كل مصلحة يعترف بها القانون ويحميها[4].

إن الملاحظ على التعاريف التي ذكرت للحرية أو للحق، أنها لا تتفق على معنى واحد، فمن قال بأن الحرية حق لا نتفق معه في ذلك، لأن الحق يختلف عن الحرية. فـ

[1] - حارث سليمان الفاروقي: المعجم القانوني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط5، (د.ت)، ص611.
[2] - نفس المصدر، ص104.
[3] - فاروق السامرائي وآخرون: حقوق الانسان في الفكر العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2002، ص79.
[4]- محمود نجيب حسني: شرح قانون العقوبات، القسم العام، ط 5، دار النهضة العربية، مصر، 1982، ص 163؛ حميد السعدي: شرح قانون العقوبات، القسم العام، (ب.م)، بغداد، 1976، ص241.

(الحق كل مصلحة يعترف بها القانون ويحميها)[1]، وهو أمّا حق عيني يتمثل بسلطة يعطيها القانون لشخص على شيء معين، وأمّا حق شخصي يتمثل برابطة ما بين شخصين مدين ودائن، يخول الدائن بمقتضاها مطالبة المدين بعمل أو بالامتناع عن عمل[2]، وبهذا يتضح أن الحق يختلف عن الحرية، فالحق يرد على محل محدد أو قابل للتحديد وتكون غايته محددة تبعاً لذلك، اما الحرية فتمثل اوضاعاً عامة غير منضبطة ولا واضحة الحدود، والغاية منها غير محددة، تبعاً لذلك، فحرية التنقل مثلاً تمكن الشخص من الانتقال بالوسيلة التي يختارها وفي الوقت الذي يشاء، أمّا حق الانتقال الناشئ بموجب عقد النقل فهو يخول الشخص الانتقال من مكان محدد الى مكان آخر معين في وقت محدد وبشروط معينة لا يجوز الخروج عليها، ونتيجة لذلك لا نستطيع مساءلة شخص إستعمل حريته في الانتقال بالوسيلة والوقت اللذين اختارهما الا بالحدود التي يتجاوز فيها حريته الى اعتراض حدود وحريات الاخرين بينما يمكن مساءلة الشخص الذي أساء استعمال حقه في الانتقال وخالف عقد النقل[3].

والحق يتصف بالخصوصية، فصاحب الحق له مركز يمتاز به عن غيره من الناس بما له من حق التسلط أو الاقتضاء على سبيل الانفراد بينما لا تمنح الحرية للفرد أي امتياز على الآخرين لأنها تضع الناس في مركز واحد للتمتع بحرياتهم على قدم المساواة[4]، والحق يحتاج الى نص محدود وشروط معينة لابد من تحققها عند تطبيق النص بينما تستند الحرية الى مبادئ عامة تعبر عن فلسفة المجتمع التي تسيطر على القواعد القانونية المحددة وهي تثبت لكل شخص دون التوقف على وجود قاعدة خاصة تنشأ عنها[5].

وعلى الرغم من هذه الفروق بين الحق والحرية الا إن الحق يعدّ ثمرة الحرية ونتيجتها ونقطة الربط هذه بين الحرية والحق هي التي أدت بقسم من المفكرين الى استعمال الحق والحرية كمترادفَين بل الى تعريف الحرية بأنها حق بينما هو ثمرة الحرية

[1]- حميد الساعدي: مبادئ القانون الدستوري وتطور النظام السياسي في العراق، مطابع دار الحكمة، بغداد، 1990، ص241.

[2]- عبد الرزاق احمد السنهوري: نظرية العقد، دار الفكر، القاهرة، 1934، ص2.

[3]- رمضان ابو السعود: الوسيط في القانون المدني، النظرية العامة للحق، الدار الجامعية، بيروت، 1985، ص 48 – 52.

[4]- نفس المصدر، ص 227.

[5]- عبد الرزاق احمد السنهوري: المصدر السابق، ص5 ،9.

فيكون تعريف الحرية بأنها حق إنما هو تعريف الشيء بنتيجته لا بماهيته المقتضية لهذا الشيء.

وأمّا من عرف الحرية بأنها طبيعية فإننا نعترف معه بأن الحرية طبيعية في الانسان، الا أن تعريف الحرية بأنها طبيعية إنما هو تعريف بالوصف لا يؤدي الى بيان ماهية المعرّف[1]، فهو يعرف الحرية بوصفها لا بماهيتها فهو تعريف ناقص، وأمّا من قال بأنها ما تسمح به القوانين أو أنه لا يقيدها الا حرية الآخرين فهو تعريف بآثار الشيء لا بماهيته وهو تعريف غير جامع لمعنى الحرية لأنه قاصر على وضع قيد على أفعال الأفراد دون بيان أي دور للدولة في معاونة الأفراد وتمكينهم للتمتع بحرياتهم.

وأمّا من عرف الحرية بأنها فعل الفرد ما يريد، فهو تعريف ناقص وغير جامع لمعنى الحرية، فقد قرن الحرية بالإرادة، والارادة في أوضح معانيها إنما هي قوة نفسية يخصص بها الانسان وجود أفعاله التي يميل اليها ويرغب بها ولا يحول بينه وبين القيام بها أي حائل[2]، ولا يمكن تخصيص انسان ما لأفعاله وأن يقوم بها بدون أي حائل دون أن يكون على علم تام بما يستحقه سلوكه هذا، وإن كان قادراً على ذلك، فالتكوين الخلقي عند الانسان يمر بمراحل أوّلها: الخاطر وهو أوّل ما يرد على تفكير الانسان وروداً سريعاً، ويمثله حديث النفس، ثم يلي الخاطر، الميل وهو توجه الانسان لشيء يتصوره ويدرك الغرض منه والغاية المترتبة عليه، ثم تأتي الرغبة وهي تغلّب أحد الميول لدى الانسان على الميول الأُخرى فاختاره دون سواه، ثم تأتي الارادة وهي صفة توجب امراً ما لحصوله ووجوده، فهي قوة نفسية يخصص بها الانسان وجود افعاله التي يميل اليها ويرغب بها ولا يحول بينه وبين القيام بها أي حائل، ثم تلي ذلك القدرة وهي ما يستطيع الانسان ويتمكن من فعل ما أراده وتحقيقه، وهنا تقترن الارادة بالفعل فتكون النية، وبذلك يتضح أن سلوك الانسان يمر بمراحل وإن الانسان لا يكفيه لتحقيق أفعاله أن يتوجه الى شيء يتصوره ويدرك الغرض منه والغاية المترتبة عليه ويرغب بفعله والقيام به واتصال هذا الميل والرغبة بالإرادة بل لابد من وجود القدرة لدى الانسان لتحقيق إرادته فالإرادة لا يحدها سوى قدرة الانسان على ما

[1]- مصطفى ابراهيم الزلمي: المنطق القانوني، قسم التصورات، المكتبة القانونية، بغداد، (د.ت)، ص 113-118.
[2]- منصور علي رجب: تأملات في فلسفة الاخلاق، ط3، مكتبة الانجلو-المصرية، مصر، 1961، ص88.

يستطيع تحقيقه لذلك يكون تعريف الحرية بالإرادة إنما هو تعريف ناقص لأنه يحتاج الى القدرة.

والقدرة هي الاستطاعة التي يوفر بها الانسان كل قوته النفسية لتحقيق ما يريد أي أن القدرة تحقق للإنسان إرادته في فعل ما يريد، ولكن لو تهيأت للإنسان قدرته فهل يستطيع تحقيق إرادته في فعل ما يريد؟

إن الارادة هي أوسع مجالاً من القدرة فالإنسان يريد في حياته أن يحقق أشياء كثيرة الا إن قدرته على التحقيق أضيق مجالاً من إرادته فلا تستوعبها، وبهذا لا يكون الانسان حراً تماماً عند من عرّف الحرية بأنها فعل الانسان ما يريد لأن الانسان لا يستطيع دائماً تحقيق ما يريد لمحدودية قدرته أزاء إرادته، ولكي يحقق الانسان إرادته لابد له من قدرة أكبر من قدرته المحدودة تعاونه في تحقيق ما يريد وهذه القدرة هي الدولة التي يجب أن تتدخل بقدرتها لتعاون الافراد لتحقيق ما يريدون فتعاونهم بذلك على تحقيق حرياتهم ويجب أن يتم ذلك في حدود القانون دون تجاوز فرد على آخر وأن يكون تدخل الدولة في حدود ما يسمح به القانون وعلى تحقيق المساواة بين الافراد، وكذلك دون أن تتعرض الدولة، متمثلة بموظفيها ومن في حكمهم، للأفراد وهم يمارسون حرياتهم.

بمعنى أن الدولة إذا كان عليها معاونة الافراد لتحقيق حرياتهم فإن عليها من جهة أُخرى التزاماً بِغَلِّ يدها عن التعرض للأفراد وهم يمارسون هذه الحريات فالحرية لا تكون الا بما تقيد به الدولة موظفيها ومن في حكمهم بواسطة ما تسنه من قوانين وما تضعه من تشريعات لتمنع التعرض للأفراد في حرياتهم أو تقلل من هذا التعرض قدر الإمكان، فإن فعلت ذلك وحصل منها التعرض كان للأفراد مكنة اقتضاء منع الدولة من فعل ذلك التعرض حتى يحققوا حرياتهم، وبناء على ما سبق فإننا نعرف الحرية بأنها:(قدرة طبيعية في الفرد على فعل ما يريد بمعاونة الدولة واقتضاء منها، في حدود القانون).

معنى الحرية السياسية:

وهي حرية الإنسان في الحقل السياسي كعضو في المجتمع الذي ينتمي اليه، أي في تكوين السلطة وممارستها لوظائفها وإدارتها لشؤون المجتمع، وسعيها لتحقيق الأهداف التي يعجز الفرد أو الجماعة عن تحقيقها منفردين، وبقدر مشاركة الإنسان في ذلك يتحدد مدى أخذ المجتمع بالحرية السياسية فعلاً[1].

هنالك إجماع بشري بأن حياة أي مجتمع إنساني لا تقوم ولا تستقيم إلا بسلطة تحكمه، وأنها ضرورية للمجتمع كضرورة الماء والهواء، وقد أجمعت على ذلك الشرائع الإلهية والوضعية على السواء[2]، وحتى الذين قالوا بأن السلطة خير لا غنى عنه، أو شر لابد منه، والسلطة لا تستورد، بل هي ثمرة عقد أو اتفاق بين جميع أفراد المجتمع، فكان من الطبيعي أن يشترك جميع أفراد المجتمع في تكوينها وإنشائها، وأن يكون لكل واحد منهم دور في ممارستها لوظائفها وإدارتها لشؤون المجتمع وسعيها لتحقيق أهدافه[3].

نطاق الحرية السياسية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

إذا اعتبرنا أن حرية الرأي والتعبير الواردة في المادة 19 من هذا الإعلان قاسم مشترك بين كل الحقوق والحريات الإنسانية، فإن المادتين (20 و21) حددتا نطاق الحرية السياسية.

---

[1]- فاضل الصفار: الحرية السياسية، دار العلوم، بيروت، ط2، 1996، ص6.

[2]- عبد الكريم سروش: العقل والحرية، ترجمة: احمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت، 2010، ص82.

[3] - العقد الاجتماعي، هو اتفاق يفترض تخلي الناس عن حالة الفوضى ليكونوا المجتمع الذي يعيشون فيه، ترجع فكرة العقد الاجتماعي الى ايمان بعض المفكرين والفلاسفة بأن الدولة ليست مؤسسة أزلية وإن الانسانية قد مرت بمرحلة سابقة كان الناس فيها يعيشون بدون قوانين ولا حتى الدولة، ولكن افكار المفكرين عن تلك المرحلة السابقة لوجود الدولة كانت افكار خيالية، لم يكن القصد منها سوى المحافظة على حق الملكية الخاصة في ظل المجتمع القائم، ولقد كانت الخلافات بين المفكرين حول تفسير منشأ العقد الاجتماعي كبيراً، وانقسموا بصورة عامة الى فريقين، فريق يرى ان افراد المجتمع اتفقوا فيما بينهم على وضع ذلك العقد الضمني غير المكتوب واختاروا الحكومة التي تنفذه ومن ثم فان اولئك الناس، أي ذلك الشعب هو صاحب السلطان الاصلي، وله كل الحق بأن يسحب ثقته من الحكومة متى شاء ولا سيما اذا لم تف بـ الالتزامات المتفق عليها، والفريق الاخر من المفكرين اعتبروا العقد بمثابة تنازل نهائي من الشعب عن السلطات للحكومة والدولة وبالتالي فأن الدولة مخولة بسلطة حكم الشعب على النحو الذي ترتئيه دون العودة الى استشارة الشعب، وظلت هذه الافكار عرضة لتطور متواصل حتى بعد صدور كتاب (العقد الاجتماعي) لـ (ج . ج. روسو). المصدر: عبد الوهاب الكيالي، كامل زهيري: الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1974، ص 384.

المادة 20: (لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية، ولايجوز إرغام أحد على انضمام إلى جمعية ما)[1].

المادة 21:

1 -لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.

2 -لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

3 -إن ارادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويُعبَّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الإقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع، أو بأي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت، فنظام الحرية السياسية حسب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان محصور بـــــ:

أ -حق الإشتراك أو عدم الإشتراك بالأحزاب والجمعيات،

ب -حق الإشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده مباشرة أو بواسطة ممثلين ينتخبهم بحريته بانتخابات نزيهة دورية على أساس الإقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع،

ج -حق الإنسان في تقلُّد الوظائف العامة،

د -حق الإنسان في حرية الرأي والتعبير، وهذه الحرية قاسم مشترك بين كل الحقوق والحريات، لأنها عنوان جعل الحرية ككل.

أركان الحرية السياسية ومقوماتها

تقوم الحرية السياسية على أربعة أركان أو مقومات رئيسية متداخلة[2]، إن تحققت كلها يكون الإنسان قد تمتع بالفعل بحقه الثابت بالحرية السياسية، وإلا فحقه قد تمت مصادرته، أو أُنتقص منه، وهذه الأركان الأربعة هي:

1-يجب على المجتمع الإعتراف التام بالإنسان كعضو فعال فيه على قدم المساواة مع غيره من أبناء المجتمع، وإتاحة الفرصة أمامه لتكون إرادته مسموعة في كل ما يجري في المجتمع، فلا يجوز تهميشه ولا تجاهل وجوده، لأن ذلك يشكل مصادرة فعلية لـِحَقِّهِ في

[1]- الاعلان العالمي لحقوق الانسان: اعتُمد بموجب قرار الجمعية العامة 217-ألف (د-3) المؤرخ في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948.

[2] - فاضل الصفار: الحرية بين الدين والدولة، ط2، دار سحر، بيروت، 2002، ص 182.

الحريـة الـسياسية وازدراءاً بإنـسانيته وانتقاصاً مـن حقـوق عـضويته الثابتـة، ويأخـذ هـذا التجاهـل والتهميش أشكالاً وصوراً مختلفة، سنأتي على ذكرها في حينه.

2-تمكين الإنسان من المشاركة الفعلية في تكوين السلطة وإنشائها، وتحديد أهدافها وطريقة عملهـا، فإذا حُرِمَ من ذلك فَـقَـدَ بالفعل حقه في الحرية السياسية وأصبحت حقوقه مكشوفة بدون حماية، لأنه غير مـُمَثَّل فعلاً بالسلطة.

3-تمكينه من ممارسة حق الرقابة على السلطة في أدائها لوظائفها وسعيها لتحقيق الأهداف المشتركة، من خلال حقه الثابت بنقده السلطة وتقييم أدائها، مستعيناً بذلك بحرية الفكر، والتعبير وإبداء الرأي، وحرمان الإنسان من هذا الحق يشكل حرماناً له من حقه الثابت في الحرية السياسية.

4-تمكينه من ممارسة حقه الثابت في حرية الإجتماع السلمي، فله أن يجتمـع مـع مـن يـشاء بـدون رقيـب ولا حـسيب، وتمكينـه مـن ممارسـة حقـه في تكـوين الجمعيـات والإسـتقطاب الـسلمي لرأيـه، والإنتساب لأية جمعية يريد، فإذا صودر حقه الثابت في ذلك فقد حُرِمَ من حقه بالحرية السياسية[1].

المطلب الرابع: ماهية السياسة

مجموعات قرارات يتخذها عنصر سياسي أو مجموعة سياسية بشأن اختيار الأهداف المتعلقـة بحالـة معينة، وطرائق الحصول عليها، وينبغي أن تكون هذه القرارات، من حيث المبـدأ، ضـمن قـدرة واضـع السياسات على تحقيقها[2].

وهناك تعريفات عديدة لعلم السياسة منها:

(1) هو العلم الذي يعنى بدراسة النشاطات السياسية للأفراد مثل عمليات التـصويت في الانتخابـات وغيرها.

(2) علم السياسة هو علم السلطة ويركز أصحاب هـذا التعريـف عـلى الـسلطة الـسياسية باعتبارهـا الظاهرة السياسية الأم.

---

[1] - موقع الأمم المتحدة في إدارة شؤون الإعلام: الأمم المتحدة، 2003.

[2] - د. أحمد عطية الـلـه السعيد: مصدر سابق، ص 316.

(3) علم السياسة هو العلم الـذي يعنـى بدراسـة عمليـة الحكـم، ويقـصد بهـذه العمليـة مجموعـة التصرفات والقرارات والأفعال التي يمارسها الحكام في مواجهة المحكومين بهدف تحقيق الانضباط داخل المجتمع[1].

(4) علم السياسة هو العلم الذي يهتم بدراسة المؤسسات الـسياسية القائمـة داخـل المجتمـع[2]، وهـو يقصد هنا المؤسـسات الـسياسية بنوعيهـا مـن مؤسـسات رسـمية (المؤسـستان التـشريعية والتنفيذيـة) وتنظيمات غير رسمية مثل الأحزاب السياسية وجماعات الضغط والرأي العام، إن الوضـع المعـين يعنـي التفاعل بين عملية وضع السياسات والبيئات الاجتماعية والطبيعية وهو التفاعل الذي يفرض قيوداً على تحقيق الأهداف وقد يكون عنصر السيطرة من جانب واضع السياسات عن طريق السلطة أو الإقناع أو القسر ولكنه إذا لم يكن موجوداً، من حيث المبدأ على الأقل، فليس من غير المناسب اسـتعمال مـصطلح السياسة لأن اختيار الأهداف مجرد بيان بالتفصيل أو بالنية[3].

ويعرف (مونتسكيو) السياسة بأنها: ممارسة الحكم عـلى الـشعب، بيـنما يقـول (هارولـد لاسـكي) ان السياسة تعني: أي الاشخاص يفوز، وبماذا يفوز، ومتى وكيف ولمـاذا؟ لكـن (ديفيـد ايـستون)[4]، يـرى إن السياسة هي: التمكن من فرض القيم على أنحاء المجتمع، والمنهج المتبـع في فهـم الـسياسة هـو مـنهج استقرائي، بينما منهج الفلسفة الـسياسية مـنهج قيـاسي، والمـنهج القيـاسي يبـدأ عـادة بأصـول مـسلّمة، ويسعى لعرض نظريته حول الدولة والحكومة بعد أن يستدل عليهـا بأدلـة عقليـة، وقـد مـال الى هـذا الاسلوب في البحث كل من افلاطون، توماس مور، روسو، هيجل، وجرين[5].

---

[1] - اوستن رني: المصدر السابق، ج1، ص23.

[2] - لوران فلوري: ماكس فيبر، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، القاهرة، ط1، 2008، ص94.

[3] - نفس المصدر، ص 217 -318.

[4]- ديفيـد ايـستون: صـاحب النمـوذج التحلـيلي الـشهير لتحليـل الـنظم الـسياسية المعـروف باسـم (نمـوذج المـدخلات والمخرجات) وهو ذلك النموذج الأكاديمي الذي يـدرس تقريبـاً في كـل جامعـات العـالم، يعمـد ديفيـد ايـستون في كتابـه المسمى The Political System إلى الربط بين تفسير الظواهر السياسة وبين الوظيفة التي يؤديها النظام السياسي داخل المجتمع والتي حصرها فيما أطلق عليه ايستون بعملية التخصيص الـسلطوي للقـيم، عـرف الـسياسة عـلى انهـا التوزيـع السلطوي للقيم المختلفة في المجتمع. المصدر، د. جمال سلامة علي: النظام السياسي والبناء الاجتماعي-النمـوذج الـواقعي لتحليل النظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، 2006، ص31.

[5]- علي صبيح التميمي: الفلسفة الاشتراكية-نظرية اضمحلال الدولة، دار نيبور، العراق، 2014، ص9.

ومفهوم السياسة من المفاهيم المستعصية على التحديد، ويعتبر أكثر المفاهيم تداولاً في حياتنا اليومية فما المقصود بالسياسة اذاً؟

الفرع الأول: السياسي والسياسة

من بين الإشكالات التي يطرحها علم السياسة، التمييز بين مفهوم السياسي ومفهوم السياسة، فالسياسي، له ارتباط باستراتيجيات امتلاك السلطة، ولذلك يصعب تحديد مجال السياسي لكون استراتيجيات الفاعلين للوصول والحفاظ على السلطة توظف ما هو سياسي (بحسب المقاربة الدستورية) وما هو اقتصادي، ديني، ثقافي، اجتماعي..الخ، حيث يتعذر الفصل بين السياسي واللاسياسي، بالمقابل فالسياسة مرتبطة بدراسة القرار العام، لذلك نتحدث عن السياسة الخارجية، السياسة الاقتصادية والسياسة الصحية..الخ، وهناك مبحث في علم السياسة يسمى السياسات العامة[1].

هذا التحديد لا يعني الفصل، فهناك علاقة جدلية بين السياسي والسياسة، ذلك أن القرار العام تتم صياغته من طرف فاعلين لهم رهانات ومرجعيات متباينة وبالتالي فالسياسي كفعل ذهني يسعى للإقناع باختيارات الفاعل وخلق الاعتقاد بفعالية قرار ما. كما أن كل سياسات العمومية تعني تحقيق رهانات معينة وتسعى لتأكيد مشروعية النظام السياسي وقبول نسق السلطة القائم حيث العمل السياسي يتم وفق قواعد محددة لا تمس بتوازن النسق السياسي، وكل فاعل سياسي لا يحترم قواعد اللعبة فهو فاعل غير شرعي لأنه يهدد بانفجار العلبة السوداء وهو ما يعني المس بالاستقرار السياسي.

[1]- تمثل السياسة في نظر كارل سميث (قدر الإنسان) لأنه حيوان خطر بطبيعته، وهو يبلورها في نظرية السيادة التي يعرفها على أنها (القدرة على الحسم في الحالة الاستثنائية التي يمر بها أحد الشعوب)، ويضيف بأن القائد السياسي لا تُعرف أهميته- -وقدرته الحقيقية إلا في حالة الخطر الأعظم، أي الحالة الاستثنائية التي تستدعي اتخاذ قرار خطير كقرار الحرب مثلاً، ووفقاً لذلك يجب على القائد أن يتمتع بصفات لاهوتية، ومن هنا نتج مصطلح السياسي أو السياسة كعلم مقدس، لأن القرارات الناتجة عنها تحسم مصير البشر والمجتمع، إن السياسة يجب أن تفهم في نظر سميث ككفاح. هذه الكلمة أو الاستعارة التي يجب أن يوقف عندها، ذلك إنها سيطرت أيضاً على مجمل كتابات فيلسوف ألماني آخر ينتمي إلى نفس المرحلة، وربما ينتمي إلى نفس الإيديولوجية النازية وهو مارتن هايدجر. إن الصديق والعدو هما دائماً في كفاح مستمر ضد بعضهما البعض، إن الكفاح هنا استعارة مضرجة بالدم، ذلك إنها لا تعني شيئا آخر سوى القتل الفيزيقي للعدو، والسياسة نفسها دون كفاح ليست ممكنة. المصدر، د. عبد الرحمن بدوي: المصدر السابق، ج1، ص529.

الفرع الثاني: السياسة بين الصراع والحوار

في الوقت الذي اهتم علم السياسة بدراسة الواقع السياسي (ما هو كائن) كان رهان الفلسفة السياسية هو البحث عن النظام الأمثل (ما يجب أن يكون) وتمثل الفلسفة اليونانية بداية إجرائية لتقديم الإجابة، ويعبر فضاء(Agora) عن أحد النماذج المثالية للنظام الفاضل ألا وهو النظام الديمقراطي حيث كانت Agora ساحة للحوار بين مواطني أثينا، وبالتالي تم تحديد السياسة كفعل تواصلي في فضاء عمومي، هذا التعريف للسياسة انتهى مفعوله مع حقبة الحداثة حيث السعي لتأسيس السياسة كعلم يدرس السلوك السياسي كما هو متعين.

مع الحداثة أصبح جوهر السياسة هو العنف، وعبر عن ذلك (هوبز) في كتابه (اللوفيتان)[1]، وكذلك (ميكافيلي) في كتاب (الأمير)، وتأكد هذا التوجه على يد (ماركس) من خلال أطروحة (الصراع الطبقي)، ثم نيتشه صاحب (الإنسان الأخير)، وفي القرن العشرين كان (ماكس فيبر)[2]، أحد ممثلي تحديد السياسة بالعنف (العنف المشروع للدولة)، و ترسخ ذلك بشكل أكثر جذرية على يد تلميذه (كارل سميث)[3]،

[1]- اللوياثان: لوياثان، ليفياتان (بالعبرية: بمعنى ملتوٍ أو منحن) وحش بحري توراتي أشير إليه في العهد القديم (المزامير، أيوب، أشعياء). أصبحت كلمة لوياثان مرادفاً لأي وحش بحري هائل، ففي رواية موبي ديك، يشير اللوياثان إلى الحيتان الهائلة، فيما أصبحت الكلمة في العبرية الحديثة تعني الحوت ببساطة. تظهر المراجع التوراتية للوياثان وكأنها قد تطورت من أساطير بعل الكنعاني التي تضمنت مواجهة بين بعل ووحش بحري سباعي الرؤوس اسمه لوتان. ولوتان هي الهجاء الأوغاريتي للكلمة العبرية لوياثان. تمثل المراجع التوراتية أيضاً قصة الخلق البابلية إينوما إليش حيث يذبح إله العواصف مردوك أمه تيامات وحش البحر وربة الفوضى والخلق ويخلق السماء والأرض من نصفي جثتها.

[2]- ماكسيميليان كارل إميل فيبر(1864–1920): كان عالماً ألمانياً في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية، وعمله الأكثر شهرة هو كتاب (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) حيث أن هذا أهم أعماله المؤسسة في علم الاجتماع الديني وأشار فيه إلى أن الدين هو عامل غير حصري في تطور الثقافة في المجتمعات الغربية والشرقية، وفي عمله الشهير أيضا (السياسة كمهنة) عرف الدولة: بأنها الكيان الذي يحتكر الاستعمال الشرعي للقوة الطبيعية، وأصبح هذا التعريف محورياً في دراسة علم السياسة. المصدر، لوران فلوري: ماكس فيبر، المصدر السابق، ص117.

[3]- يرى كارل سميت في كتابه مفهوم السياسة أن السياسة تتموضع في فضاء صراعي وكأنها حرب داخلية، فتخضع لتحالفات واستراتيجيات. وإذا كان كل مجال يخضع لمعيار محدد له، فالسياسة تقوم على معيار الصديق والعدو كما أن مجال الأخلاق يقوم على معيار الخير والشر ومجال الجماليات على معيار الجميل والقبيح، وينتقد كارل سميت نظرية هانس كلسن التي تذهب إلى أن كل نظام قانوني يستمد شرعيته من ذاته، من اتساقه وانسجامه مع القاعدة أو القيمة الرئيسية التي تحدد منطقه، فيعتبر كارل سميت أن كل نظام قانوني يخضع في البدء لإرادة سياسية ولقرار سياسي وبالتالي يتعين تحليل هذا القرار لمعرفة طبيعة النظام القانوني ومدى شرعيته، ذهب جوليان فروند على نهج كارل سميت واعتبر أن السياسة هي مرتبطة بجدلية القيادة والطاعة حيث أنها صراعية في ماهيتها. وتمثل السياسة في نظر كارل سميث (قدر الإنسان) لأنه حيوان خطر بطبيعته. وهو يبلورها في نظرية السيادة التي يعَرفها على أنها (القدرة على الحسم في الحالة الاستثنائية التي يمر بها أحد الشعوب)، ويضيف بأن =

الذي إعتبر جوهر السياسة هو الصراع من خلال ثنائية (العدو والصديق) هذا المفكر أُعتبر منظراً للنظام النازي، ولذلك تم الحكم عليه بالإعدام في إطار محكمة (نورنبرغ) التي حوكم فيها رجال الحكم النازي، في نفس التوجه ذهب تلميذه (فروند جوليان) حيث أكد في كتابه(ماهية السياسة) إن جوهر السياسة هو العنف والصراع من خلال ثنائية العدو والصديق[1].

لقد حاول مجموعة من الفلاسفة نقد ارتباط السياسة بالصراع متأثرين بالنموذج الأثيني القائم على الحوار، هذا الاحياء لفضاء Agora كان بسبب ما حملته الحداثة من مآسي وحروب، حيث هناك من دعى الى ما بعد الحداثة (هايدجر) لكن يبقى النقد الذي قدمه كبار الفلسفة السياسية في القرن العشرين أمثال(ليو شتراوس) و(حنا ارندت) و رواد مدرسة فرانكفورت (هبرماس) موجها الى الحداثة دون تجاوزها، حيث قام ليو شتراوس بنقد الموجات الثلاث للحداثة التي عبرت بشكل جلي عن أزمة السياسة حسب شتراوس ودافعت حنا ارندت عن نفس الرأي، أما هبرماس فبالإضافة الى نقده الى الحداثة المتعينة اعتبر إن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، وقد دعى الى تأسيس السياسة على فعل أخلاقي عقلاني تواصلي في فضاء عمومي حيث تتخذ القرارات العامة من خلال حوار مبني على حجج عقلانية[2].

تشتمل النظرية السياسية القديمة أو الكلاسيكية على نزعة فلسفية واجتماعية و أيديولوجية، فنظريات افلاطون، هوبز، لوك، وهيجل هي بالأساس نظريات فلسفية، فكل منهم سعى الى أن يلائم الى أقصى حد بين ما توصل اليه من نتائج وانطباعات حول المؤسسة السياسية والهدف من الحياة السياسية من جهة، وبين النظام الفلسفي من جهة أخرى، فقد أكد هؤلاء الفلاسفة ان مجالات الواقعية والوجود، كالسياسة، لها

=القائد السياسي لا تُعرف أهميته وقدرته الحقيقية إلا في حالة الخطر الأعظم، أي الحالة الاستثنائية التي تستدعي اتخاذ قرار خطير كقرار الحرب مثلاً، ووفقاً لذلك يجب على القائد أن يتمتع بصفات لاهوتية، ومن هنا نتج مصطلح السياسي أو السياسة كعلم مقدس، لأن القرارات الناتجة عنها تحسم مصير البشر والمجتمع، إن السياسة يجب أن تفهم في نظر سميث ككفاح. هذه الكلمة أو الاستعارة التي يجب أن يوقف عندها، ذلك إنها سيطرت أيضاً على مجمل كتابات فيلسوف ألماني آخر ينتمي إلى نفس المرحلة، وربما ينتمي إلى نفس الإيديولوجية النازية وهو مارتن هايدجر. إن الصديق والعدو هما دائماً في كفاح مستمر ضد بعضهما البعض، إن الكفاح هنا استعارة مضرجة بالدم، ذلك إنها لا تعني شيئا آخر سوى القتل الفيزيقي للعدو، والسياسة نفسها دون كفاح ليست ممكنة. المصدر، د. عبد الرحمن بدوي: المصدر السابق، ج1، ص529.

[1]- فروند جوليان: ما هي السياسة، ترجمة: يحيى علي أديب، مكتبة المدينة، القاهرة، (د.ت)، ص89.

[2]- علي صبيح التميمي: آفاق الفلسفة السياسية، دار نيبور، العراق، 2014، ص14.

خصائص مشتركة ومحددة، وذلك من خلال النتائج السياسية والاجتماعية التي استخلصوها من المصاديق الكلية التي تخص الماهية والواقعية، فمن هذه الزاوية استنتجوا القضايا السياسية من الاصول الفلسفية والميتافيزيقية الكلية[1]، وهذا المنهج قد اختفى في أوائل القرن العشرين، وإن كنا نلاحظ وجود محاولات لإحيائه من جديد.

الفرع الثالث: الظاهرة السياسية

هي ظاهرة اجتماعية تنشأ تعبيراً عن جوهر السياسة في الإنسان، وأهم مقوماتها هي: علاقة الأمر والطاعة، فما من إنسان إلا وينطوي على متناقضين هما: أ-الرغبة في السيطرة، ب-الاستعداد للطاعة، فتنقسم كافة المجتمعات إلى حاكمين ومحكومين مما يؤدي لوجود ظاهرة السلطة السياسية.

والسلطة السياسية: هي احتكار الحاكمين لأدوات الإكراه المادي المصحوب بتصور أفراد الشعب له على أنه احتكار خير وشرعي يستهدف تحقيق الأمن والاستقرار والسلام داخل المجتمع[2]، وبالتالي فالسلطة السياسية لها ركنان:

1-ركن مادي يتمثل في: احتكار الحاكمين لأدوات الإكراه المادي داخل المجتمع.

2-ركن معنوي يتمثل في: تصور أفراد الشعب له على أنه احتكار خير وشرعي يستهدف تحقيق الأمن والاستقرار والسلام داخل المجتمع (أو ما يعرف بالمجتمع الهادئ)[3].

وهناك فرق كبير بين علم السياسة والفلسفة السياسية[4]، فعلم السياسة علم وصفي تحليلي يقوم فيه عالم السياسة بوصف النظم السياسية المختلفة وتحليل الفروقات بينها في ضوء ما يعرفه عن الحكومة وأنواعها وسلطات الدولة المختلفة وعلاقتها ببعضها البعض، فهذا نظام سياسي رئاسي وهذا نظام برلماني وهذا نظام يجمع بين هذا وذاك، وما أصلح هذه النظم لبلد ما من البلاد في ضوء ظروف كل واحدة من هذه البلاد، فباختلاف بيئات البشر وتجاربهم في إنشاء مدنهم وتطورها تختلف طبيعة النظام السياسي لكل منها فبعضها تعوّد على الحكم الملكي وبعضها يميل إلى الحكم الرئاسي

1- المصدر السابق، ص15.

2- جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، كلمات للترجمة والنشر، القاهرة، 2013، ص129.

3- د. ماهر عبد الهادي: السلطة السياسية في نظرية الدولة، ط2، دار النهضة العربية، مصر، 1984، ص39.

4- نفس المصدر، ص333-336.

الديمقراطي وبعضها يفضل حكم القلة والآخرون يفضلون حكم الفرد وإن كانت الأغلبية من دول العالم تفضل حكم الشعب للشعب.

وعالم السياسة وظيفته تحليل هذه النظم السياسية كما صنعها أصحابها ويقارن بينها محاولاً الوصول إلى أكثر الصيغ ملاءمة للارتقاء بحياة البشر في ظل ظروف معيشية وبيئية معينة، إنه يصف يحلل ويفسر.

أمّا فيلسوف السياسة فهو يتجاوز الوصف والتحليل والتفسير إلى رسم صورة لما ينبغي أن يكون عليه حال الدولة، إنه يحاول وضع مثال للدولة ولنظامها السياسي بصرف النظر عما يجري في الواقع وإن كان يضعه في اعتباره حين التحليل ووضع المثال، إن علم السياسة يختلف عن فلسفة السياسة اختلاف العلم عن الفلسفة عموماً، فالعلم دراسة وصفية تجريبية بينما الفلسفة دراسة معيارية، العلم دراسة لما هو كائن، والفلسفة تضع تصورات حول ما ينبغي أن يكون، العلم يدرس الجزئيات والفلسفة دراسة للكليات، نتائج العلم تتسم بالضبط والدقة وهناك معايير لقياسها والتأكد من صحتها بينما لا يملك الفيلسوف إلا الحجج العقلية التي يمكن أن يؤكد من خلالها صدق تصوراته[1]، ومع ذلك فإن المذاهب الفلسفية حتى في فلسفة السياسة تعلو فوق الزمان والمكان ويمكن أن يستفاد بها في أي عصر لأنها وبحسب طبيعتها تركز على ما هو جوهري في حياة الإنسان السياسية، فما من إنسان إلا ويرغب في أن يعيش حياته السياسية والاجتماعية شاعراً بالحرية ومتمتعاً بالعدالة وهذا هو حلم الفلاسفة في أي مجتمع سياسي مثالي ينشدونه.

إن الفلاسفة لا يقدمون في الفلسفة السياسية مذاهب مغلقة بل يقدمون تصورات للدولة المثالية وللحكومة المثالية ولصور من العدالة وكيفية تحققها في المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً[2]، وهذه التصورات قابلة للحوار والنقاش والتعديل حسب ظروف كل مجتمع سياسي، والحقيقة التي ينبغي أن نؤكد عليها هنا، أولاً، أن الفلسفة السياسية طوال تاريخها ولدى كل ممثليها عبر العصور لم تتطور إلا عبر عاملين إثنين هما: أولاً: الرؤية النقدية التي يقدمها الفيلسوف اللاحق على سابقيه، وثانياً: الظروف

---

[1]- اندريه لالاند: مصدر سابق، ج1، ص490؛ ج2، ص727.

[2]- د. عبد الرضا الطعان: مدخل الى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج1، مكتبة السنهوري، بغداد، (د.ت)، ص93.

المستجدة في كل عصر على كافة الأصعدة العلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى جانب المبادئ الفكرية السائدة في هذا العصر أو ذاك، والحقيقة الثانية، التي نود أن نؤكد عليها هنا أن الفكر السياسي قديم، قدم المجتمعات البشرية، فقد ظهر مع ظهور أول حضارة من الحضارات الإنسانية على وجه الأرض، وقد نرى مثال على ذلك الحضارة السومرية القديمة التي بنت أول مدينة سياسية في تاريخ الإنسانية كيف أنها أقامت هذا الصرح السياسي المدني الذي كانت تمتد دورة استقراره لأكثر من ألفي عام على أساس من العدالة والنظام وكانت تلك كلمة السر التي جعلت هذا المجتمع يتقدم بحكامه ومحكوميه ويحقق الرفاه والسعادة لأفراده لدرجة جعلتهم يتركون لنا كل هذه المنجزات الحضارية التي لا تزال معجزة يتبارى العلماء والمحللون في محاولة فك رموزها حتى الآن[1].

المطلب الخامس: العنف السياسي

العنف هو: استخدام القوة المادية أو المعنوية لإلحاق الأذى بآخر استخداماً غير مشروعٍ، وتعود كلمة العنف Violence الى كلمة Violentia في اللاتينية والتي تعني الغلظة والقوة الشديدة، وتتضمن معاني العقاب والاغتصاب والتدخل في حريات الآخرين، وهي مشتقة من vis أي القوة الفيزيائية، او كمية وفرة شيء ما، وهي معنى على صلة بلفظة bia في اليونانية أي القوة الحية[2].

والعنف هو كل مبادرة تتدخل بصورة خطرة في حرية الآخر، وتحاول أن تحرمه حرية التفكير والرأي والتعبير، لذا يمكن القول إن العنف هو كل أذىً (مادي، معنوي) يلحق بالأشخاص أو بالهيئات أو بالممتلكات، وقد يكون العنف الممارس بأهداف مختلفة، فقد يمارس بهدف الجريمة، أو بهدف تحقيق مكاسب سياسية سواء في إطار العلاقات الدولية أو في إطار العلاقة بين القوى المتنافسة في المجتمع الواحد، أو في إطار العلاقة بين النظام السياسي والقوى المجتمعية في المجتمع الواحد.

والعنف السياسي هو صورة من صور ظاهرة العنف بعموميتها، واكتسب صفته السياسية من الهدف المراد تحقيقه، وتتعدد المؤثرات على العنف السياسي للتفاوت بين

---

[1]- علي صبيح التميمي: الأسطورة والدين-بحث في الأنثروبولوجيا، دار نيبور، العراق، 2014، ص17.

[2]- حنا ارندت: في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992، ص40.

علميتها أو كونها تخدم أيديولوجية معينة أو أهداف سياسية محددة، وقد عبر كل من جروندي وفينيش عن ذلك بقولهما (لا يوجد تعريف دقيق واحد للفظة عنف)، إن رجال السياسة الذين يمثلون أقطاباً إجتماعية مختلفة، وحتى نفس الأشخاص وتبعاً للغايات المرجوة في لحظة معينة يعطون معنىً مختلفاً للفظة عنف في أي أحداث ملموسة مرتبطة باستعمال العنف.

أما الماركسيون فقد اختطوا لأنفسهم خط العنف الثوري في تبرير اللجوء الى العنف بهدف الإطاحة بالرأسمالية، وقد زاوجوا بين العنف كوسيلة وبين الروحية التنظيمية والانضباطية للبروليتاريا، والتي تشكل ديكتاتوريتها مرحلة من مراحل الصراع الطبقي على طريق الوصول الى الشيوعية، ويستند وصول البروليتاريا الى السلطة للعنف الملازم لها، حيث لا يمكن تصور وجود دكتاتورية البروليتاريا بدون عنف، وقد عرف لينين دكتاتورية البروليتاريا بأنها سلطة تؤخذ عنوة وتحفظ بالعنف[1]، بل وحتى بالإرهاب والترويع عبر وسائل عسكرية واقتصادية وإدارية وتربوية للثورة على المجتمع القديم وتقاليده وقواه، فالسلطة التي تتمتع بها لا حدود لها لاعتمادها المباشر على القوة، وتبرير ذلك إن هذه القوة هي قوة أغلبية الشعب، وعليه فإن هذه القوة مشروعة ضد الأقلية برأي لينين لأنها ديكتاتورية الشعب الثوري[2]، والعنف لا مفر من ممارسته لتحرير الشعب من القمع الذي يعيش فيه جراء التمايز الطبقي الذي يؤدي الى عدم الانسجام بين المواطنين. وللعنف بذلك قيمة حسنة عند لينين لأنه أرفع معنى يتجسد من خلاله كفاح الشعب ضد الواقفين في طريق تحرره.

وفي الفلسفة الغربية نجد تبايناً بين الفلاسفة، فيرى توماس هوبز إن كل ما يهم الانسان ويسيطر عليه هو غريزة حب البقاء[3]، وبناء على هذه الغريزة يبدو الانسان وكأنه في حالة حرب ضد الجميع، وفي ذات الوقت هم في حرب ضده، وأسلحة هذه الحرب هي القوة لمن يمتلكها والحياة لمن لديه قوة، ويرى هوبز إن أقصى ما يمكن أن

---

[1]- منصور ألسون: السلطة والرخاء-نحو تجاوز الدكتاتوريتين الشيوعية والرأسمالية، ترجمة: ماجدة بركة، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003، ص307.

[2]- علي صبيح التميمي: الفلسفة الاشتراكية، المصدر السابق، ص44.

[3]- علي صبيح التميمي: آفاق الفلسفة السياسية، المصدر السابق، ص164.

يفعله الانسان كي يبدو بمظهر لا عنفي هو استبداد وحجب العدوان خلف ستار من الأدب، واستخدام العنف المادي في حدود القانون.

غياب دولة القانون وقهر السلطة

خلافاً لما هو شائع الاعتقاد، فقد عرف العالم دولة القانون عبر العصور المختلفة التي مرّت بها البشرية، منذ أيام حمورابي وإلى يومنا هذا، لكن ما يميز الدولة الأوتوقراطية والديكتاتورية والتوتاليتارية[1]، في هذا المجال عن الدولة الديمقراطية هو كون القانون في الحالة الأولى جائراً، وشكلياً ولا عقلانياً، فضلاً عن انتهاكها وخرقها للسلطة عينها التي يفترض أنها تطبقه، أما في الحالة الثانية فهو يكفل للشخص الإنساني (المواطن)، حقوقه الأساسية، الحرية والمساواة أمام القانون، ويفسح له المجال في الدفاع عن حقوقه هذه، حتى في مواجهته الدولة التي يفترض أنها ضامنة لها، لكن السياق التاريخي الذي رأت فيه دولة القانون النور هو دولة المجتمع الرأسمالي، باعتبارها النموذج الأكمل للبنيان القانوني والسياسي، فماذا يعني القانون بحرفيته؟ يقول كانط في كتابه (نظرية القانون): (القانون هو مجموع الشروط التي بها حرية الفرد يمكن أن تتحد مع حرية الآخر وفقاً لقانون كلي للحرية)، و(يكون عادلاً كل فعل يمكّن أو قاعدته تمكّن حرية كل شخص من أن تتعايش مع كل شخص وفقاً لقانون كلي، فإن من يحول بيني وبين ذلك ظالم لي، والواقع أن هذا التعارض (هذه المقاومة)

---

[1]- كلمة(totalitas) اليونانية وتعني الكليانية او الشمولية، والدكتاتورية هي الاساس الاول للتوتاليتاريا وتعني السلطة المطلقة التي تكتسح كل الاعراف السياسية والمفاهيم للسلطة التقليدية وعندما تصل الدكتاتورية الى مرحلتها المكينة فإنها تحاول نشر نفسها بواسطة القوة والبطش ويتهيأ لها من خلال خلقها لمناخات ملائمة ومن هذه المناخات.

1 ـ التفكك في العلاقات الاجتماعية، هي شيوع الريبة والتشكك بين افراد المجتمع بحيث ان الفرد يخشى السلطة بشكل قاطع ويفقد الامل في اية افكار يمكنها ان تجسد واقع آخر هذا فضلا عن خوفه من الوشاية من الآخرين فتكون العلاقات مجرد شكل من اشكال النفاق والتوجس والاحتراز.

2 ـ تحويل الطبقات الاجتماعية الى مجرد جماهير من خلال استلابها حرية الموقف عن طريق الارهاب السلطوي والدعاية المنظمة والاشاعات وتنفيذ الاعدامات العلنية تحت سمع وبصر تلك الجماهير وتحويل السلطة من الجيش الى الشرطة.

3 ـ توسيع قاعدة العوز والفقر بمبررات حربية تفتعلها التوتاليتاريا مع شعوب اخرى او حروبها الداخلية.

4 ـ تعطيل جميع القوانين عمليا والاكتفاء بتعليمات السلطة التي تأخذ شكل القانون الذي لا يرد وغير القابل للتأجيل او الايضاح،

كذلك فان التوتاليتاريا تضع في حيز التنفيذ سياسة خارجية هادفة للسيطرة على العالم علنا وتستبعد من هدفها المعلن هذا، الدكتاتوريات ذات الحزب الواحد، والحكم التوتاليتاري يضعنا إزاء نوع من الحكم المختلف تماما عن كل ما هو سائد حتى في الانظمة ذات الحزب الواحد طالما ظلت في اطاره النظري على الأقل، وعلى هذا فان التوتاليتاريا في تصالح مع الدكتاتوريات بشتى اشكالها بكونها ظهيرا ملائما لها في مسارها الدموي الرهيب. المصدر، حنا ارندت: أسس التوتاليتاريا، ترجمة: أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، 2011، ص68.

لا يمكن أن تتعايش مع الحرية وفقاً للقوانين الكلية)[1]، (ولكل إنسان أن يكون حراً، حتى لو كانت حريته أمراً لا يهمني أبداً، أو حتى لو كنت أتمنى أن أسيء إليها، بشرط ألا أضر بها بواسطة فعل خارجي، فالأمر في القانون لا يتعلق بالنية، بل بالفعل الخارجي)[2].

كما يلاحظ من ناحية أخرى أن المبدأ الكلي للقانون ليس هو الوحيد الذي يحد الحرية الأخلاقية، بل ربما كانت هناك أسباب أخرى للحد من الحرية، والفعل الظالم عائق للحرية وفقاً لقوانين كلية، والقهر عائق للحرية.

لكن ليس معنى هذا أن كل عائق للحرية ظلم، فإن القهر العائق لمّا يعوق الحرية يعد عدلاً، ولهذا فإن قهرها يضر بالحرية أمر مرتبط بالقانون وبعبارة أوضح: إذا قامت سلطة بمنع التعدي على الحرية، فإن ذلك عدل منها، وإن أضر بحرية المعتدي، ومن حق الدائن أن يقتضي من مدينه، أن يدفع الدين، وهذا القهر يمكن أن يتفق مع حرية كل واحد منهما وفقاً لقانون كلي خارجي، وهكذا فإن القانون وملكة القهر هما شيء واحد، فالقانون ليس مؤلفاً إذن من خطين، الالتزام بحكم القانون، وملكة قهر الآخرين لإنجاز هذا الالتزام، بل هما شيء واحد[3].

وملكة القهر مرتبطة مع القانون بالمعنى الضيق لكن يمكن مع ذلك أن نتصور قانوناً بالمعنى الواسع فيه ملكة القهر لا يمكن أن تتحد بأي قانون، وهذا القانون، الحقيقي أو المزعوم، على نوعين: الانصاف، وحق الضرورة، والانصاف يقر بقانون ليس فيه قهر والضرورة قهر بغير قانون والأصل في هذا الاشتراك المعتدي أن ثم أحوالاً مشكوكاً فيها، لا يستطيع القاضي الفصل فيها، والقانون، بوصفه علماً منظماً، ينقسم إلى: قانون طبيعي[4] لا يقوم إلا على مبادئ قبلية وقانون وضعي يصدر عن إرادة المشرع.

---

[1]- د. عبد اللـه العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1983، ص 151.

[2]- نفس المصدر، ص152.

[3]- عبد الرحمن بدوي: فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص15.

[4]- القانون الطبيعي – Natural law ، نظر قدماء الاغريق والرومان الى القانون الطبيعي على انه القانون الذي سبق قانون المدنية، كما جعل الرواقيون للقانون الطبيعي أهمية خاصة، آذ قرنوه بالقانون الاخلاقي، آما في العصور الوسطى فقسموا القانون الى، قانون طبيعي وقانون الهي وقانون وضعي، وقد كان كثير من فلاسفة هذا العصر يدمجون القانون الطبيعي في القانون الالهي، ثم تطورت الفكرة وصار القانون الطبيعي يمثل العقل الانساني في العصر الحديث، ويبدو هذا التطور واضحاً في كتابات الفيلسوف الانجليزي (توماس هوبز)، اذ يؤكد أن =

أما القانون بوصفه ملكة إلتزام الغير بواجب، أي بوصفه مبدأً تشريعياً شرعياً يتعلق بالغير، فإنه ينقسم إلى قانون فطري، وقانون مكتسب، والأول هو الحق لكل الناس بحكم الطبيعة، بغض النظر عن كل مرسوم قانوني، والثاني هو الذي يفترض مثل هذا المرسوم.

والحق الفطري الوحيد هو الحرية[1]، بالمقدار الذي به يمكن أن يتعايش مع حرية الغير وفقاً لقانون كلي، وهو حق مكفول للإنسان بما هو إنسان، إي بمقتضى إنسانيته، ومبدأ الحرية الفطرية يشكل في داخله على: المساواة الفطرية، أي الاستقلال، ومفاده ألا يكون المرء ملزماً، عن طريق غيره، بشيء آخر غير ما يستطيع هو أن يلزمهم به على التبادل، أي أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يكون الأصل عادلاً، لا ملام عليه، لأنه قبل كل مرسوم قانوني، لم يفعل شيئاً ظالماً، وأن يكون قادراً على أن يفعل تجاه الغير مالا يضر في ذاته بمالهم، على افتراض أنهم لا يريدون ذلك: مثل أن يفضي لديهم بأفكاره، وأن يقول لهم شيئاً أو يعدهم بشيء سواء كان ذلك صحيحاً أو كاذباً.

وماعدا الحرية فإن سائر الحقوق مكتسبة، لأنها علاقات خارجية مؤسسة بين الإرادات الإنسانية وفقاً لقوانين كلية، ولا توجد علاقات قانونية إلا بين أشخاص، لكن الأشخاص أما أن ينظر إليهم على أنهم أفراد يؤلفون مجتمعاً طبيعياً، في علاقاتهم الناشئة مباشرة عن عليتهم بوصفها كائنات حرة، وإما على أنهم أعضاء في مجتمع مدني، في علاقاتهم الناشئة عن تأسيس جماعة سياسة، ومن هنا انقسم القانون إلى نوعين قانون خاص وقانون عام[2].

أسهم كانط في تأسيس نظرة علمية جديدة للعقل البشري، عليها أنبت فلسفة القانون ونمط عقلانيته في عصر النهضة[3]، وكذلك التفكير السياسي الخاص بالحريات

=القانون الطبيعي ليس في الواقع الا العقل البشري أو قاعدة عامة يكتشفها العقل وما يضاد العقل يضاد قوانين الطبيعة ايضاً. المصدر، ملحم قربان: قضايا الفكر السياسي -القانون الطبيعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1982، ص 32.

[1]- عبد الرحمن بدوي: المصدر السابق، ص16.

[2]- د. عبد الرحمن بدوي: عمانوئيل كنت، فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص26-33.

[3]- تدل كلمة النهضة – Renaissance، على حركة البعث الجديد أو الإحياء ومن ثم فهي تشير الى تلك الروح النقدية التي ظهرت بالنسبة للفلسفة وللأدب ولجميع المعارف والفنون الكلاسيكية، ومحاولة البحث والاستقصاء والاعتماد على النفس والاهتمام بـ الأمور الدنيوية بغية مزيد من التجديد والتغير والابتكار. المصدر، كمال مظهر احمد: المصدر السابق، ص 16.

السياسية وبدولة المؤسسات الديمقراطية، وتتجلى فلسفة كانط المثالية المتعالية في صياغة الفصل الديكارتي بين العقل ونظام الطبيعة، وتأسيس عقلانية تجريدية متلازمة مع عقلانية ديكارت[1] النقدية، واضعة بنية جديدة في صرح الديالكتيك الذي سيعيد هيجل بناءه على أحسن وجه، ومؤسسة لفلسفة عقلانية حديثة تعيد الاعتبار إلى العقل وإثباته في مواجهة تجليات اللا عقل والأسطورة، (لقد استبعدت الفلسفة الكلاسيكية اللا عقل بجميع مظاهره لأنه، بحسب فهمها، منبع الفساد والتشويش والخراب)[2].

يقول ميشال فوكو: (العقل، بالنسبة إلى سبينوزا أو إلى فلسفة العصر الكلاسيكي عامة، قرار ضد كل اللامعقول في العالم)[3].

وقدمت لنا فلسفة هيجل[4] التي تعتبر ذروة العقلانية الحديثة، قبل الماركسية، مفهوماً جديداً للعقلانية، من خلال الصور التي يكشف العقل نفسه وهي:

1-الوعي المباشر (استقلال الذات عن الموضوع، وحياديتها إزاءه إنها لحظة الإيجاب).

2-الوعي الذاتي وهو اتضاح حقيقة أن الموضوع هو الذات، إذن انهيار الاستقلال وهذه لحظة السلب أو النفي الأول.

3-العقل: أي مرحلة اتحاد الموضوع مع الذات واختلافه عنها في آن. وهي لحظة التركيب أو نفي النفي، العقل هو قوة النفي، السلب، ولكن لا تاريخ ولا تقدم بدون نفي النفي. إن لحظة التركيب هذه، لحظة نفي النفي هي التي تضع التلازم الضروري

---

[1]- ديكارت – Descartes، فيلسوف فرنسي، ولد في لاهي بمنطقة التورين بفرنسا، وتلقى تعليمه في كلية (لافليش)، اليسوعية، وقد ظل يحتفظ لأساتذته فيها بإعجاب شديد، لكنه لم يرضى عما في الكلية من مقررات دراسية حينما تبين أنها في معظمها لا تخرج عن كونها تلقينا لآراء القدماء التقليدية، وأن الرياضة هي العلم الوحيد الذي يقدم لنا معرفة يقينية، رحل ديكارت في عام 1618، الى هولندا ليعمل جندياً تحت قيادة موريس دي ناسو، وفي عام 1628 كتب (قواعد لهداية العقل) وهو كتاب لم يتمه ولم ينشر أبان حياته، في عام 1634 كان قد أتم تأليف رسالته التي تسمى (العالم) وقد ازمع نشرها لولا أنه سمع بإدانة جاليلو امام محكمة التفتيش لأنه كان يدعو الى المذهب الكوبرنيقي وهو المذهب الذي كانت تدعو اليه الرسالة ايضاً، في سنة 1637، نشر ثلاث مقالات قصار في موضوعات فيزيقية ورياضية وقدم لها بمؤلفه الشهير (مقال في المنهج)، وهو أول عمل فلسفي عظيم يكتب بالفرنسية، وفي عام 1641، نشر (تأملات في الفلسفة الاولى) مع مجموعة من الاعتراضات وجهها اليه لفيف من مشاهير الرجال من بينهم هوبز وجاسدني، وقد أتبع (التأملات) في سنة 1644، بكتاب (مبادئ الفلسفة) مهداة الى الاميرة اليزابيث من بوهيميا. المصدر، الموسوعة الفلسفية المختصرة: ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مراجعة: زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1963، ص 139.

[2]- فتحي التريكي: الفلسفة الشريدة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1988، ص71.

[3]- ميشال فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 1976، ص157.

[4]- هيجل – Hegel، فيلسوف الماني عاش بين عامي (17701- 831)، أهم مؤلفاته (فينومينولوجيا الروح) و (موسوعة العلوم الفلسفية) و (فلسفة القانون) و (المدخل الى فلسفة الفن)، أستخدم في مؤلفاته ثقافة واسعة دقيقة في الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات واليونانية واللاتينية والتاريخ والفنون والاجتماع، فجاءت كتبه عرضاً منظماً واضحاً نهائياً لفلسفته. المصدر، الموسوعة الفلسفية المختصرة: المصدر السابق، ص 394.

بين العقل والتاريخ، لذلك يمكن القول إن الهيجلية قد أثبتت مفهوماً للعقلانية، يتماثل مع الموضوعية، والواقعية والتاريخية في إطار الكلية الشمولية الكونية. (لقد بلغ بالعقلانية الغربية أعلى قممها حين أحل العقل محل التاريخ والتاريخ محل العقل، بأن أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطبيعة لا مجرد مسالة منطقية كما كان الشأن من قبل، بل أصبح مسألة صيرورة ومصير مسألة واقع يتحقق عبر التاريخ)[1]، (فالإنسان الحر لا يسعه الخضوع لإنسان آخر، ولا يمكنه الخضوع إلا للقانون، فلابد له أن يكون مستقلاً عن كل سلطة إلا سلطة القانون، وليس أمام القانون أي استثناء ولا أي امتياز، فجميع الناس يجب أن يتساووا أمام القانون، وليس على أي إنسان أن يخضع لآخر، ولكنهم يخضعون جميعاً للقانون على حد سواء، هكذا يكون تصور الدولة، كل جماعي لا ينظمه إلا القانون الذي يستبعد كل تحكم شخصي)[2]، القانون مفهوم فهماً تاريخياً هو التعبير عن كلية الدولة أي عن طابعها العمومي، بما أن الدولة قضية عامة، أو شأن عام، والحال هذه لا يمكن إلاّ أن تكون سياسية.

(فالأمة لا الفرد هي التي تملك حق سن القوانين، وحق قبول مشاريع القوانين ورفضها، ولم يعد الموضوع حق الفرد بل حق الجماعة، ولا موضوع إرادة فردية بل الإرادة القومية، الإرادة العامة، إذ أن للأمة حقوق، هناك إذاً من جهة، الفرد، بحقوقه الطبيعية الملازمة له، والأمة من جهة ثانية بمالها من حق في التشريع للجماعة بكاملها وهذان طرفان للحق، أحدهما جماعي والآخر فردي، وعلى الفرد أن يخضع للإرادة العامة التي تعبر عن نفسها بالقوانين)[3].

إن دولة الحقوق والقانون التي فرضتها أوروبا كنموذج عالمي بديل لنموذج الدولة الاستبدادية المؤيدة من قبل العقائد الدينية، تحتل فيها حقوق الإنسان والمواطن مركزاً رئيساً في فلسفتها السياسية نظراً للجهد التاريخي الذي قامت به الذات الأوروبية على ذاتها من أجل تأسيس المشروعية العلمانية الحديثة القائمة على الإعلان الشهير لحقوق

[1]- د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص23.
[2]- برنارد غروت يزن: فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة: عيسى عصفور، عويدات، بيروت، ط1، 1982، ص174.
[3]- المصدر نفسه ، ص177.

الإنسان والمواطن، وتستمد مشروعيتها السياسية والتاريخية من تصويت المـواطنين المكـونين للمجتمـع المدني، حيث أصبح حق التصويت العام، باعتبـاره ركيـزة النظـام الـديمقراطي وأحـد مكتـسبات الثـورة الديمقراطية، مصدراً للحقيقة ولمشروعية السلطة السياسية، وتقوم على النظـام الدسـتوري المبنـي عـلى التعاقد والتفاعل بين دولة الحق والقانون، وحماية الحرية الفردية والملكية الخاصة للمواطن والمجتمـع المدني، والدفاع عن حقوق المواطن الفرديـة التـي لا تقبـل التنـازل عنهـا، وفكـرة المـساواة في الحقـوق، وفكرة سيادة[1] الشعب التي تشكل أساس دولة القانون التي غايتها الحق، وهنا تنـدرج مقولـة الأمـة في ارتباطها الصميمي بالثورة الديمقراطيـة، حيـث أن المـسألة الديمقراطيـة تـرتبط بمـسألة الأمـة، وتـشكل وجودها السياسي، أي الدولة القومية.

ومع ذلك ترتكز دولة القانون على المبادئ التالية:

1-الفصل بين الدولـة والمجتمـع المـدني والـذي يمكـن تـسميته بالانفـصال الخـارجي، بمـا يعنـي ذلـك استقلالية الدولة تجاه المصالح العامة والطبقات والحياة الاقتصادية.

إن فصل الدولة عن المجتمع المدني (يعني نزع الصفة الوراثية التي حملتها السلطة الـسياسية طـوال العهود الاقطاعية، حيث ساهم كل من نظام القرابة والتضامن الاقليمي بتحويل الـسلطة إلى جـزء مـن ميراث بعض الأفراد ومنذ تشييد الدولة الليبرالية أصبحت السلطة ملك للجميع، ولم يعد لأحـد تـسلمها إلا لمدة محدودة وحسب قواعد معينة)[2].

2-تحديد العلاقة القانونية بين الدولة والمجتمـع بواسـطة الانتخابـات التـي أصـبحت حقاً ديمقراطياً بالنسبة للمواطنين الـذين يتعـين علـيهم انتخـاب حكـامهم، باعتبـار أن

---

[1]- السيادة – Sovereignty، مصدر ساد، تقول ساد سيادة: عظم وشرف، وساد قومه: صار سيدهم ومنه سـيادة الدولـة، وسيادة القانون، واذا اضيف لفظ السيادة الى الدولة دل عـلى الـسلطة الـسياسية التـي تـستمد منهـا جميـع الـسلطات الاخرى، ويطلق لفظ السيادة على استقلال الدولة عن غيرها اسـتقلالاً تامـاً، فالـسيادة هـي الخاصـية الرئيـسية المميـزة للدولة، وهي اساساً مفهوم قانوني يشير الى القوة العليا النهائية، ولكل دولة هيئة أو جهاز ذو سيادة لديها القـوة العليـا التي تمنحها حق ترجمة ارادة الدولة الى صيغ قانونية نافذة المفعول، ومثل هذه الهيئة ذات السيادة قد تكون شخصاً أو مجموعة من الاشخاص، لكن ارادتها تفرض على جميع الافراد والمـنظمات الداخلـة في نطاقهـا كافـة، وطالمـا أن الـسيادة مرادفة للقوة المطلقة فليست هناك ثمة حدود لها وهي واحدة لا تنقسم ولا تبطل بمرور الزمان، والـسيادة عنـد بـودان (هي القوة العظمى المفروضة على المواطنين والاشياء وهذه القوة ليست عظمى فحسب وانما هي دائمة ايضاً). المـصدر، جميل صليبا: المصدر السابق، ص 678؛ احسان محمد الحسن: موسوعة علـم الاجـتماع، دار العربيـة للموسـوعات، ط1، بيروت، 1999، ص 344.

[2]- ميشال مياي: دولة القانون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982، ص93-94.

الانتخابات الديمقراطية هي المصدر الحقيقي والأصلي لشرعية السلطة السياسية، فمشروعية السلطة لا يمكن أن تكون خارج الإرادة الشعبية والانتخابات بوصفها قاعدة للديمقراطية.

3- المساواة أمام القانون: لما كانت الديمقراطية كمفهوم سياسي مدني، مرتبطة عضوياً بالعقلانية وبالحرية، بوصف الديمقراطية تشكل ممارسة الحرية، بما هي وعي الضرورة، فإن أحد أركان هذه الديمقراطية السياسية تقوم على المساواة أمام القانون لجميع المواطنين، بصرف النظر عن اللون والجنس والدين أو المذهب أو المعتقد أو الانتماء الفكري أو السياسي، باعتبار أن المساواة أمام القانون، وسيادة القانون على الحاكم والمحكومين، يشكلان مظهراً من مظاهر ممارسة السياسة بوصفها مجموعة من الحقوق والواجبات الملقاة على عاتق المواطن الحر، هو عضو في الدولة السياسية وفي المجتمع المدني على حد سواء.

وليست المساواة السياسية أمام القانون التي تؤسس للديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية، أو التي تحمل مفاتيح المساواة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، فحرية الآخر (فكرة مجردة، فهي لا يمكن أن توجد إلا في المجتمع، وتحت راية الدولة، دولة الحق والقانون والعدل، فالمجتمع المدني ودولة الحق والقانون من مقومات وضمانات المساواة وبالتالي من مقومات وضمانات الديمقراطية)[1].

4-تقوم دولة القانون على مبدأ المغايرة والاختلاف والتباين والتعدد وحق المعارضة، وتقبل بوجود هذه الحقيقة الواقعية، حقيقة المغايرة المقترنة بالاعتراف بحقيقة التعددية، للقوى والتيارات والأحزاب السياسية، والطبقات والفئات الاجتماعية والاتجاهات والمذاهب الفكرية والأيديولوجية واختلافها وتناقضها في إطار سيرورة وعي نسبية الحقيقة، وإمكان خطأ الذات ووعي الذات بدلالة الآخر كخطوة حاسمة في الطريق الصحيحة نحو المجتمع المدني، وهكذا تقبل دولة القانون الليبرالية بوجود كل الأحزاب على اختلاف مشاربها الفكرية والايديولوجية، شريطة أن لا تشكل هذه التعددية السياسية خروجاً عن إطار الدولة البرجوازية ذاتها التي تراه خروجاً عن القانون، ففي حال الأحزاب الماركسية التي يتمحور برنامجها في تحقيق سياسة اقتصادية واجتماعية

[1]- جاد الكريم الجباعي: حرية الآخر، دار حوران، دمشق، ط1، 1995، ص264.

تقوم على العدل الاجتماعي تدين الليبرالية الاقتصادية، وتتناقض جذرياً مع الدولة الليبرالية، يصبح وجودها غير مرغوب فيه وليس عجباً أن تحرّم بعض الدول الليبرالية وجود أحزاب شيوعية في بلادها، كالولايات المتحدة الأميركية، وينتقد ميشال مياي حدود التعددية في الدولة الليبرالية، حين يقول: (من المهم التوقف عند الوضع المعقد للأحزاب الديمقراطية التمثيلية الليبرالية)، (إنها لا تنخرط في نظام الدولة باعتبارها خدمات عامة، بل تساهم في هذه الخدمات عبر ممارستها لنشاط عام)[1]، إن الجملة الثانية تكذب علينا الجملة الأولى لأن الأحزاب من الزاوية القانونية تنتمي لنظام الدولة، وهي جهاز من أجهزتها العديدة (باستثناء طبعاً تلك الأحزاب التي تضع لنفسها مهمة تحطيم النظام)، وفيما (ينسى) القانون الدستوري ذكر الأحزاب، تعتبرها الدولة البرجوازية قطعة ضرورية لتأمين سيرها، ويعبر مياي عن هذه الفكرة بوضوح: (يعود للأحزاب سد الفراغ القائم بين الدولة والمواطنين) إن هذا الكلام هو أبلغ ما قيل عن الانفصال القائم بين الدولة والمجتمع[2].

5-تقوم دولة القانون على مبدأ فصل السلطات، ويكمن مصدر مبدأ فصل السلطات في كتاب (روح الشرائع) لمونتسكيو-الفصل الثامن المتعلق (بالدستور الإنكليزي) وانطلاقاً من ملاحظة أن من يملك السلطة يميل لإساءة استعمالها استنتج مونتسكيو بأن الحل الوحيد هو بمواجهة السلطة بواسطة السلطة ذاتها، ولهذا يجب توزيع السلطة السياسية بين أجهزة مختلفة بحيث لا تحتكر سلطة واحدة مختلف الوظائف، وقد ولدت الحرية السياسية من هذه المقولة بالذات، لا يتحقق مبدأ فصل السلطات، إلا إذا توافرت جملة من الشروط الموضوعية والذاتية، تجعل الاستبداد واستئثار الأقلية بالحكم، مستحيلاً، لأن التجارب التاريخية في الغرب مازالت تثبت لنا الفرق الشاسع بين أسطورة فصل السلطات، والوقائع لممارسة مختلف وظائف الدولة الليبرالية، إذ يكتب (مونتسكيو) (يجب أن تسير كل السلطات معاً بفضل قوة الأشياء، علاوة على ذلك فإن كل الدساتير السياسية تنظم بالطريقة الأفضل طبيعة وأشكال العلاقات بين مختلف الوظائف التي تمارسها الدولة، ففي بعض الحالات تسيطر الجمعية أو

[1]- المصدر السابق، ص100.
[2]- نفس المصدر، ص101.

الجمعيات على الحكومة، وفي حالات أخرى تملك الحكومات سلطات مهمة وتستطيع أن تفرض نفسها على الجمعية، كما أن العلاقات بين الحكومة والسلك القضائي أو الاداري تخضع لتبدل الظروف، أخيراً يبدو أن كل شيء في الدولة الليبرالية يتمحور حول أربعة عناصر ثابتة، الشعب والحكومة والجمعية والإدارة، يبدو أن الظروف تفرض على الطبقة البرجوازية محاولة الجمع بين هذه العناصر، وتحدد بالتالي إمكانية نجاحها: كما في ممارسة (الترقيع) التي تكلم عنها (ليفي شتراوس): إلا إن هذا التعدد في التجارب يخبئ فقراً نسبياً، إذ أن الدولة الليبرالية هي دائماً دولة البرجوازية وبهذا المعنى يصبح فصل السلطات وهمياً فالبرجوازية لا تدير كبريات الهيئات العامة فحسب، بل مجمل جهاز الدولة)[1].

[1]- مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ج1، المعارف، القاهرة، 1953، ص207.

المبحث الثاني

الأصل الفلسفي للحقوق والحريات

إذا كانت الحرية تدرك كنقيض لكل حتمية أو إكراه داخلي أو خارجي يمكن أن يرتبط بمكامن الشخصية، أو يرتبط بالشروط الأخلاقية والسوسيو-ثقافية، فإن التأمل الفلسفي في مفهوم الحرية باعتبارها تعبيراً عن إرادة الفرد، يجعلنا نميز بين الحرية من حيث هي فكرة منطقية، والحرية كفعل عملي يمارسه الإنسان في الواقع الذي بينت مختلف دراسات السوسيولوجيا أنه واقع تتراكم فيه الحتميات البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية التي تحد، أو على الأقل، تجعل حرية الفرد مشروطة ومحدودة، وبالنظر إلى كل هذه الاعتبارات، فلا ريب أن يكون الحديث عن الإرادة والحرية الإنسانية موضوعاً يطرح عدة تساؤلات.

- فهل لفظ الحرية مفهوم واضح الدلالات؟ أم أن دلالاتها جد مركبة ومتعددة الأبعاد بالنظر إلى ارتباطها بالواجب الأخلاقي؟

- من أين تستمد الحرية مشروعيتها؟ هل تستمدها من إرادتنا، أم من قواعد وقوانين خارجة عنا؟ أليست الحرية أو الحريات في حاجة إلى ما يقننها خارجياً؟ أم أنها إنبثاق تلقائي لا يخضع إلا لذاته؟

المطلب الأول: الحرية والحتمية

الشعور هو العلامة الأولى على استقلال إرادتنا، فالشعور بالحرية ملازم للشعور بالشخصية، فالإنسان يشعر بالحرية ويعتقد بها، ما دام يعي أسباب أفعاله وهو مسؤول عنها، إلا أن شهادة الشعور بالحرية غير كافية لإثبات وجود الحرية المطلقة، فأحياناً لا ندري هل نتصرف بحرية أم إننا نخضع لإكراهات خفية ورغبات لاشعورية، على هذا الأساس، فهل تتعارض الحرية مع الحتمية؟ أم أن الوعي بالحتميات التي يخضع لها الإنسان هي أساس الحرية؟ أو بعبارة أخرى، هل يمكن أن نتحدث عن حرية مطلقة غير مشروطة؟

- تحليل تصور الفيلسوف العربي بن رشد:

لا يمكن فهم المتن الفلسفي الرشدي عامة، وما يـرتبط منـه بالإشـكالية قيـد التحليـل، إلا مـن خـلال استحضار الصراع الذي كان قائماً بين المتكلمين (أشاعرة ومعتزلة)، بين مـن كـان يأخـذ بالجبريـة القائلـة بالقضاء والقدر، ومن كان يعتقد بحرية الإرادة الإنسانية، في هذا السياق يمكن اعتبار أطروحة بن رشد تعبيراً عن تصور توفيقي، إذ لا يمكن القول بحرية الإنسان المطلقة، كما لا يمكن كذلك نزعها منه بشكل مطلق، فهو حر في أشياء ومجبر ومكره في أشياء أخرى.

إن الإنسان حر من حيث إنه يمتلك الاستطاعة والقدرة على إتيان فعل ما كيفما كان نوعه، يمكنـه أن يأتي فعل خير بنفس قدر الحرية التي تسمح له بـأن يـأتي فعـل شر، وهـو بهـذا المعنـى حـر في إختيـار أفعاله، لكن ما ينبغي التنبيه إليه هو أن هذه الاستطاعة أو القدرة التي يتميز بها الإنسان، ترجع علتها إلى اللـه الذي وهبنا إياها، على هذا الأساس يمكن القول إن الإنسان خلق مجبراً ومكرهاً على أن يكون حراً، وحريته مشروطة بمحدودية قدراته البدنية وقوانين الطبيعة الإلهية[1].

من هذا المنطلق يبدو أن بن رشد قد سعى إلى موقعـة الفعـل الإنـساني بـين الحريـة والحتميـة مـن خلال توفيقه بين الحرية في اختيار الفعل والقدرة الإلهية في إتيانه.

ويرى سبينوزا أن كل ما يحدث في الوجود يرجع إلى علة ضرورية في ذاتها هي اللـــه، فالإنـسان بيـد الذات الإلهية يخضع بالضرورة لقوانين طبيعتـه التـي تخـضع بـدورها للطبيعـة الإلهيـة المطلقـة، ومـن العبث، في نظر سبينوزا، أن يعتقد الناس بوجود الحرية، لأن شعورنا بالحرية ليس إلا وهـماً ناشـئاً عـن تخيلنا بأننا أحرار، وعن جهلنا بالأسباب الحقيقية التي تسيرنا كما تسير الرياح أمـواج البحـر، فالإنـسان كالحجر المتساقط، يعتقد عن جهل أنه يسقط بحرية، وأنه هو علة حركته، في حين أن الحقيقة هي أنه ثمة قوة خارجية هي التي تدفع الحجر إلى التدحرج[2].

وعليه، فالإنسان حسب سبينوزا، كائن متناه ومسير وفق قوانين ضرورية وثابتة كـالقوانين الرياضـية، تتحكم في وجوده بالنظر إلى ماهيته غير التامة تحتاج بشكل مطلق إلى قـوة خارجيـة لتقـوم بوظائفهـا وانفعالاتها لأنها لا تمتلك علة أفعالها.

[1] - مجموعة من المتخصّصين: قاموس الفكر السّياسي، الجزء الأوّل، ترجمة: د. أنطـون حمـصي، منـشورات وزارة الثّقافـة، دمشق-سوريا، 1994، ص 247.

[2] - نفس المصدر، ص328.

إن ما يمكن استنتاجه، هو أننا نستطيع أن نضع الحرية في مكانها الصحيح فننقذها من النفي المطلق والإثبات الوثوقي، إذ لا سبيل إلى تحقيق أية حرية بوجود جبرية قاسية أو ضرورة عمياء وحتمية مطلقة، ومع ذلك لا تتحقق أية حرية إلا إذا عرف الإنسان الضرورة الطبيعية معرفة علمية، واستطاع تجاوز الحتميات التي تعترض أفعاله، إن الحرية الحقيقية ليست مطلقةً ولا عطاءً كريماً من الطبيعة، بل هي محدودةٌ بكثيرٍ من العوائق والحتميات التي تميّز الوجود الإنساني وتعطي لحريته معانٍ ودلالاتٍ لا متناهية.

المطلب الثاني: حرية الإرادة

لا ريب أن بعض الناس يعتقدون أنهم أحرار فيما يريدون القيام به أو يمتنعون عنه، والبعض الآخر يرى أنه لا حرية لإرادته في رسم تجربته الوجودية إلا في حدودٍ ضئيلةٍ جداً، كل هذه المفارقات تدفعنا إلى التساؤل: أحقاً أن إرادة الإنسان مقيدة؟ أم أنه لا حديث عن الإنسان إلا حينما يتميز بحرية الإرادة؟

يشير نيتشه في كتابه (جينيالوجيا الأخلاق) إلى العائق الذي جعل البشرية لا تتمتع بقيم الحياة بالنظر إلى طبيعة التصورات التي راكمتها التجربة الإنسانية حول مفهومي الخير والشر من خلال ما يسميه بـ: (المثل الزهدي) الذي أفرغ الوجود البشري من إنسانيته، أو كما يسميه نيتشه بذلك (الإنسان الحيوان) الذي ظل يجري ويعبد غايات وهمية، (عن التنوع في معنى المثل الزهدي لدى الإنسان تنجم السمة الأساسية للإرادة الإنسانية، أي فَزَعَها من الفَراغ، لابد لهذا المثل من غاية، وهو يفضل أن يريد اللا شيء على عدم إرادة أي شيء)[1].

إننا ونحن نتحدث عن العلاقة بين الحرية والإرادة من منظور الفيلسوف فريدريك نيتشه، يتأكد لنا أن الإنسان لم يكن له حتى الآن أي معنى، لم يحدد لنفسه هدفاً دقيقاً وحقيقياً، بل أكثر من ذلك كانت تنقصه الإرادة على أن يكون إنساناً لاعتبارات متعددة من بين أهمها أنه لا يستطيع أن يكون شجاعاً وهو يستعمل حواسه وعقله بما يسمح له بتحديد معناه وإدراك إنسانيته[2].

[1] - المصدر السابق، ص247.

[2] - نفس المصدر، ص247.

يرى الفيلسوف الوجودي جون بول سارتر، إن الفلسفة الوجودية انطلقت في إطار تعارضها مع الفلسفة العقلانية من فكرة جوهرية مفادها أن الوجود سابق على الماهية ولا يمكن أن يحصل العكس[1]، بهذا المعنى يمكن أن نقارب إشكالية حرية الإرادة الإنسانية، باعتبار إن الإنسان يعيش تجربة وجودية متميزة هي التي تحدد ماهيته الوجودية، أو بعبارة أخرى يمكن القول إن إرادة الإنسان حرة من حيث الاختيار، فالإنسان يريد أن يكون هكذا ويختار هذا دون ذاك، لكن لا يمكن اعتبار إن حريته مطلقة، لأن كل ما تختاره الذات لنفسها، تكون مسؤولة فيه تجاه البشرية جمعاء، على هذا الأساس تتجاذب إرادة الذات وإرادة الإنسانية من حيث كون الذات مسؤولة عن الناس أجمعين، وبالتالي يمكن القول إن الإنسان يتميز بإرادة حرة لكنها مسؤولة عن كل ما يصدر عنها من أفعال، فالإرادة الحرة إذن، تجربة وجود مسؤولة.

إن الحديث عن حرية الإرادة لا يمكن أن يكون له أي معنى إلا حينما يوضع هذا المفهوم في أحضان الالتزامات الأخلاقية في أبعادها المتعددة، فالحتميات والإكراهات التي تحد من حرية الإنسان، هي في الحقيقة ما يضمن للإنسان وجوده المتميز[2]، إذ لا حرية بدون التزامات وإكراهات أخلاقية، تجعل الفرد وهو يستجيب لنداء الواجب الأخلاقي، يصرخ عالياً فيقول: (أنا الكائن الذي من مقوماته الإرادة والحرية).

المطلب الثالث: الحرية والقانون

إذا كانت الحرية هي الغاية الأساسية من قيام الدولة والمجتمعات السياسية، فإنه لا يمكن تحديد مفهوم الحرية من حيث كونها ممارسة لا يمكن أن تنفصل عن مفهوم القانون كإطار ينظمها ويقننها، على هذا الأساس هل يمكن إذن أن نفصل بين الحرية والقانون؟ وإلى أي حد يمكن القول بأن الحرية تتعارض مع القانون؟ ثم بأي معنىً تُعتبر إلزامية القانون تقييداً للحرية؟

يحاول مونتسكيو من خلال كتابه (روح الشرائع) وبالضبط فيما يرتبط بالإشكالية قيد التحليل والمناقشة، الإجابة عن السؤال: لماذا يعتبر تقييد الحرية بالقانون أمراً ضرورياً في ظل نظام الدولة؟

---

[1]- اميل بربيه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة: محمود قاسم، دار الكشاف، القاهرة، 1956، ص76.

[2]- المصدر نفسه ، ص112.

يحدد مونتسكيو العلاقة التي يمكن ربطها بين الحرية والقانون في الأنظمة السياسية المختلفة، مؤكداً أن الحرية لا تعني أن يفعل المرء ما يريد، بل أن يتصرف وفق ما تسمح به القوانين من أفعال داخل المجتمع، هذه القوانين هي وحدها التي يمكن أن تضمن حرية الإنسان من خلال الحد من سلطة ما بسلطة أخرى[1].

إن الحرية في التنظيم المدني القائم على التعاقد الاجتماعي والقوانين التشريعية للدولة، هي حرية قانونية تضبطها قواعد تشريعية تعبر عن الإرادة العامة التي تلزم كل الأفراد بمعايير وضوابط تضفي على أفعالهم طابع القانونية والمشروعية، بذلك تكون القوانين، بالنسبة لمونتسكيو، هي المحددة لطبيعة الحرية والضامنة لها في الآن نفسه.

وتعتبر الحرية مجالاً للتحول والتغير المستمرين، حيث لا يمكن لدلالاتها أن تكون ثابتة وكونية، فالحرية بما هي مجموع الحقوق المعترف بها للفرد، فإنها تختلف بشكل كبير بين دولة وأخرى، كما أنها مرتبطة بمستوى تقدم المجتمع والطبقة التي ينتمي إليها كل فرد، كما تعتبر الحرية مجالاً للصراع الذي قد تنتج عنه زيادة أو نقصان للحقوق المادية التي تعتبر وسيلة لتحقيق الحرية[2].

إذا اعتبرنا الإنسان كائناً أخلاقياً، فإن مبدأ الخلقية يشترط القول باجتماعية الكائن البشري، أي بالنظر إليه بوصفه كائناً مدنياً تحكمه قوانين موضوعية، كما يشترط القول بالحرية الذاتية التي تجعل منه كائناً قادراً على اختيار السلوك الذي يراه مناسباً للقيم التي يحملها أو التي يكونها، ومن ثم فإن الحرية بهذا المعنى تجعل الإنسان مسؤولاً عن كل ما يصدر عنه من أفعال من حيث مطابقتها أو مخالفتها للقانون الذي يحد من حرية الفرد المطلقة حتى يوجهها إلى ما تصبو كل دولة إلى تحقيقه[3].

تخترق إشكاليتي الإلزام والالتزام، الضرورة والحرية، مبدأ الأخلاق بشكل كبير جداً، بحيث تعبر صيغة الإلزام عن أداء فعل أو سلوك متطابق مع مبدأ أو قناعة توجب الطاعة عبر إكراه تمارسه دوافع داخلية نابعة من خصوصيات الإرادة الإنسانية،

[1] - مونتسكيو: المصدر السابق، ص307.

[2] - سعاد الشرقاوي: نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني، موسوعة القضاء والفقه للدول العربية، ج 76، القاهرة،1982، ص642.

[3] - صالح حسن سميع: أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ط1، الزهراء للإعلام العربي، بيروت، 1988، ص92.

قد يعبر عن اختيار أخلاقي أو صراع داخل البنية النفسية، في حين تفيد صيغة الالتزام، إحساس ووعي المرء بالمسؤولية تجاه كل ما يجري حول الإنسان[1].

إن الالتزام هو مبدأ أخلاقي يريد الفرد من خلاله أن يوائم بين فعله العملي وقناعاته الذاتية مهما كانت النتائج والأخطار المترتبة عنه، خاصة إذا كان ذلك الفعل استجابة لنداء الواجب الذي يتماثل إلى حد كبير مع حرية وسعادة الغير[2].

المفهوم الإشكالي للحرية:

صحيح أنَّ التّعاريف الفلسفية للحرية تعددت، إلى حد لا نكاد نقع فيه على تعريف جامع مانع لها، إلا أن فهمها وتحديد ماهيّتها، ليسا بالأمر المستحيل، إذا أمكن لنا النفاذ إلى العالم الذي توجد فيه، ألا وهو عالم الإنسان، باعتبارها حاجة إنسانية أصيلة، وجزء مُكوّن لشخصيته الإنسانية، ولعل الوقوف على بعض المفاهيم والتعريفات الفلسفية لكبار الفلاسفة والمفكرين، يُشكل مدخلاً صحيحاً للدخول إلى عالمها والوقوف على ماهيّتها.

من هذه المفاهيم والتعاريف: ما قاله الفيلسوف الإنجليزي (جون ستيوارت مِل): (أنَّ في حياة الفرد منطقة حرام لا يجوز للمجتمع أن يطأ ساحتها، هي موطن الحرية الصحيحة، وتتمثّل في تصرفات الفرد التي تمس الآخرين، فإن مستهم جاء هذا بمحض اختيارهم، ونعبّر عنها بحرية الضمير، والفكر والوجدان، وهي تتضمن حرية التعبير والنشر، ثمَّ حريتنا في تشكيل حياتنا على الوجه الذي يلائمنا، وحرية الراشدين في اجتماع بعضهم ببعض للتعاون على أمرٍ لا يضر أحداً)[3]، وفي معجم علم الأخلاق نقع على تعريف لحرية الإرادة :(مقولة فلسفيّة تعني قدرة الإنسان على تحديد تصرّفاته

[1] - عدنان حمودي الجليل: نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، الطليعة، القاهرة،1947، ص58.

[2] - وفي هذا المقام نورد ابيات محمود درويش:

أنا التوازن بين من جاءوا ومن ذهبوا ... أنا التوازن بين من سُلبوا ومن سَلبوا
أنا التوازن بين من صمدوا ومن هربوا ... وأنا التوازن بين ما يَجب
يجب الذهاب إلى اليسار ... يجب التوغل في اليمين
يجب التمترس في الوسط ... يجب الدفاع عن الغلط
يجب التشكيك بالمسار ... يجب الخروج من اليقين
يجب الذي يجب

المصدر: محمود درويش: الأعمال الشعرية الكاملة، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، 2000، ص321.

[3] - د. توفيق الطويل: جون ستيوارت مِل، دار المعارف، القاهرة، (د. ت)، ص74.

بنفسه، تبعاً للرؤية الّتي يتبنّاها، قدرته على الفعل استناداً إلى قراره الذّاتي، وهي تعني كمقولة في الإطيقا (الأخلاق) أنَّ الإنسان حين يقوم بالتصرف، يختار بين الخير والشر، بين الأخلاقي واللاأخلاقي)[1].

الحرية من بين أكثر المفردات اللغوية جماليةً ووجدانية، لذا استحقت اتخاذها شعاراً للحركات الثورية، وقوى التحرر، والأحزاب السياسية، والعديد من الدول، ومنظمات حقوق الإنسان في العالم، بوصفها قيمة إنسانية سامية، تنطوي على مزيجٍ من العناصر الأخلاقية، والاجتماعية والوجدانية والجمالية، غير أنها من بين أكثر المصطلحات اللغوية والفلسفية إشكالية، يفهمها بعضُ الناس بشكلٍ لا يعبر عن حقيقة المعنى الكلي للمصطلح، فحرية التعبير عن الرأي، وإزالة العبودية، وجميع العقبات الضارة بحياة الإنسان، وتمتعه الكامل بالحقوق المدنية، هو المعنى المقصود بالحرية الإنسانية.

من ناحية ثانية يُشكلُ تصور البعض للحرية بأنها ترك الفرد يعيش حياته الشخصية وفقاً لحالته الطبيعية الحرة، بما تنطوي عليه من ميول ورغبات وعواطف وغرائز دون قيد أو ضابط، أي تمتع الفرد بالحرية المطلقة، انقلاباً على الحرية الإنسانية ذاتها، فالحرية التي ينشدها الإنسان في مجتمعه ليست حرية مطلقة بالقطع، إنما حرية مشروطة تحددها ضوابط وقيود إنسانية صارمة، غير مسموحٍ للفرد بتجاوزها، فثمة قيود أخلاقية وسياسية وقانونية واجتماعية وثقافية واقتصادية تحدّد المعنى الفلسفي للحرية الإنسانية، وفي هذا السياق نذكر بعض التعاريف والمعاني الفلسفية للحرية في سياق نشأة المفهوم وتبلوره لدى كبار الفلاسفة عبر العصور والأزمنة.

الحرية قبل ظهور المعنى الفلسفي:

ارتبطت الحرية عند اليونان قبل سقراط بفكرة المصير، وبفكرة الضرورة، وبفكرة الصدفة، وفي عصر الهوميروس[2] (القرن الحادي عشر والعاشر ق.م) يُطلق لفظ حر على الإنسان الذي يعيش بين شعبه وعلى أرض وطنه، دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه، أمّا في العصر التالي لعصر الهوميروس صارت الكلمة من لغة (المدينة) فالمدينة

[1] - ايغور كون: معجم علم الأخلاق، ترجمة: توفيق سلّوم، دار التّقدّم، موسكو، 1984، ص 177.
[2] - هوميروس شاعرٌ ملحمي إغريقي أسطوري يُعتقد أنه مؤلف الملحمتين الإغريقيتين الإلياذة والأوديسة.

حرة ومن يعيش فيها فهو حر، حيث يسود قانون يوفق بين القوة وبين الحق، والمقابل (للحر) حينئذٍ ليس (العبد) بل الغريب أو الأجنبي، أي من ليس يونانياً، والآلهة هي التي قررت (الحرية) ولهذا كانت الحرية موضوعاً للعبادة، من جهةٍ ثانية وُجِدَ إلى جانب فكرة الحرية المدنية معنى تدلُّ عليه كلمة مختار (هو من يجعل قانون العالم الإلهي قانونه)[1].

المعنى الفلسفي للحرية عند السفسطائيين:

كلمة حرة وحر عند السفسطائيين ناجمٌ عن التضاد بين الطبيعة والقانون، فالحر(هو من يسلك وفقاً للطبيعة، وغير الحر هو من يخضع للقانون)، أما عند (سقراط) فالحرية تعني (فعل الأفضل) وهذا يفترض معرفة ما هو الأحسن (فاتخذت الحرية معنى التصميم الأخلاقي وفقاً لمعايير الخير)[2]، وأما عند (أفلاطون) فتعني (وجود الخير) والخير هو الفضيلة ، والخير محض ويُرادُ لذاته، ولا يحتاج إلى شيء آخر، والحر هو من يتوجه فعلهُ نحو الخير، ومع ظهور (أرسطو) يبدأ المعنى الأدق للحرية في الظهور، إذ يربطها بالاختيار: (إنَّ الاختيار ليس عن المعرفة وحدها، بل أيضاً عن الإرادة ... والاختيار اجتماع العقل مع الإرادة معاً)[3].

المعنى الفلسفي للحرية عند المسيحيين:

الفكرة الأبرز لدى الكتّاب المسيحيين، ربط الحرية بالخطيئة، فالإنسان قبل سقوطه في الخطيئة كان حراً، من كل أنواع القسر الخارجي ومن كل سلطة عدا سلطة اللـه، لكنَّ الخطيئة أفسدته، فأصبح خاضعاً لسلطة الغرائز والأهواء والشهوات[4]، وبالتالي، فربط الحرية بالاختيار مشروطٌ بفعل الخير لأنَّه بوسع الإنسان أن يختار بين فعل الشّر أو فعل الخير، لهذا ألحَّ الكتّاب المسيحيّون، على فكرة اللطف الإلهي، لعلة فساد الطبيعة الإنسانية بفعل الخطيئة، فلا بدَّ من اللطف الإلهي، كي تستطيع فعل الخير، فلا يكفي معرفة الإنسان للخير، بل المهم أكثر، أن يقدر على جعل الإرادة تميل نحو الخير، يقول (القديس بولس) في الرسالة الى أهل روما:(حقّاً أنا لا أفهم ما أفعله، لأنني لا

[1] - د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ج1، المصدر السابق، ص458.
[2] - نفس المصدر، ص458.
[3] - نفس المصدر، ص459.
[4] - د. امام عبد الفتاح: الطاغية (دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي)، دار المعرفة، الكويت، 1994، ص142.

أفعل ما أريد، بيد أنّي أفعل ما أكره ...)[1]، أمّا (القديس أوغسطين) فيرى أنَّ التوفيق ممكن بين القول بحرية الإرادة الإنسانية وبين القول بعلم الله السابق، فـ الله يعلم إنَّ الإنسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك، وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته واختياره، فعلم الله لا يحيل الأفعال من حرةٍ إلى مجبورٍ عليها[2]، من ناحية ثانية يرى القديس (أوغسطين) بوصفه أحد آباء الكنيسة وفلاسفتها الكبار بأن حرية إرادة الإنسان مَرَدها إلى ملازمة النعمة الإلهية لها، وإذا ما افتقدت النعمة الإلهية فإنها تفقد قدرتها على الاختيار، فتصبح عرضة للوقوع في الإثم والخطيئة، بمعنى أدق إن حرية الإرادة بقوتها الخاصة لا قدرة لها سوى السقوط، ولا منافع منها سوى الخطيئة، وهو ما جعل (أوغسطين) يطلق عليها (إرادة عبده).

أيضاً القدّيس (برنار) يعتقد أننا خاضعون لنير عبودية الإرادة، فنحن في نظر العبودية بؤساء، وفي نظر الإرادة غير معذورين لأنها عرضة لعبودية الخطيئة ولكونها مقيدة بالنزوع إليها[3].

كذلك (القديس توما الاكويني) يُعرّف الحرية بـ (القدرة على اختيار أمر أو نقيضه)[4]، وفي القرن السادس عشر يرد المصلح الإنجيلي (مارتن لوثر) على أفكار (أرازموس) الواردة في مؤلفه (حول حريّة الإرادة) الصادر في العام 1524، بإصداره كتاباً بعنوان (عبودية الإرادة) فبينما يعتقد (أرازموس) أنه بوسع حرية الإرادة أن تحرز للإنسان كسباً كبيراً فيما يتعلق بالمسائل الصلاحية والتقوية والخلاص باعتبارها (ملكة من ملكات الحرية البشرية، وصفة من صفاتها الملازمة، بها يستطيع الإنسان أن يأتي كل ما يفضي به إلى الخلاص أو الهلاك الأبدي)[5]، يمضي (لوثر) إلى النقيض من ذلك تماماً، بتقريره أنَّ حرية الإرادة لا تشكّل ضامناً لنيل الخلاص بالاعتماد على نفسها، ما لم تقترن بملازمة النعمة الإلهية لها.

---

[1] - العهد القديم: اصحاح: 7، عبارة 15.

[2] - د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص459.

[3]-Calvin ،John: Institutes Of The Christian Religion Book II ،Translated by Henry Beveridge Eerdmans ،W M. B. Eerdmans Publishing Company ،Grand Rapids ،Michigan ،U.S.A,1995 ،p254.

[4] - د. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ط1، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986، ص365.

[5] - رولان موسنييه: تاريخ الحضارات العام، (القرنان السادس عشر والسابع عشر)، المجلد الرابع، ترجمة: يوسف أسعد داغر، فريد. م. داغر، ط1، بيروت 1966، ص82.

من جهة أخرى يتخذ مفهوم الحرية المسيحية لدى (لوثر) صورة جدلية، تكون فيها الحريـة مرتبطـة بالعبودية الروحية، بل أن العبودية تصبح الشرط الضروري لنيل الحرية وعليه فالإنـسان المـسيحي هـو سيدٌ حُرٌّ في علاقته بالأشياء وهو عبدٌ مطيعٌ وخادمٌ أمين لله بآن معـاً، والإنـسان المـسيحي هـو الإنـسان الروحي الذي يكون حُـراً وبمقدوره الاستقامة والصلاح، لأنه متحرر مـن الجـسد والخطيئـة، ويـدخل في دائرة من العبودية الإلهية تكون منبع حريته وصلاحه[1].

أما (جون كالفن)[2] فيرى أنّهُ (لا يمكن للحرية أن تتحقق إلا بالامتثال التـام والحقيقـي لأوامـر اللـــه وشرائعه، فبمقدار ما تتحرر الذات من سلطة الناموس فإنها تحظى بنصيب أوفر من الحريـة بـدخولها مملكة اللـه، فالقيد الإلهي على الحرية هو الضامن الوحيد والأكيـد لنيـل الحريـة)[3]، مـع عـدم إنكـاره للحريّة الدنيوية التي يتمتّع بها الإنسان، في نطاق معاملاته اليومية، هذه الحريّـة تجعـل مـن الإنـسان سيّداً على الأشياء لا عبداً لها، بقوة الإيمان والعقل لا بقوة المحبة التي يصير بموجبها عبداً لا سيداً، لكـنَّ هذا النوع من الحريّة ينبغي أن يتلازم مع وجود عنصرين آخرين هما الانعتـاق مـن سـيطرة النـاموس والإذعان الذاتي لسلطة اللـه، فالانعتاق من سيطرة الناموس، والإذعان الذاتي لـسلطة اللـــه، والـسيادة على الأشياء، هي المكونات الرئيسة للحريّة عند الإنسان.

---

[1] - المصدر السابق ، ص121.

[2]- ولد كالفن في 10 تموز 1509 في نوويون بفرنسا، ومات في جنيف في 27 أيار 1564، أرسل في الرابعة عـشرة مـن عمـره الى باريس للدراسة، وقد درس أولاً على يد (ماتوران كوردييه)، أحد مؤسسي علم التربيـة الحـديث، ثـم انتقـل الى معهـد انطوان كورونل في المنطق، ودرس اللاهوت الاسمي، كما اتصل بالأوساط الانسية في العاصمة الفرنسية، ثم أقام في بال في 1535، وانجز كتابه باللاتينية (تأسيس الديانة المسيحية – 1536) وكان أول كتاب له يعرض بشمول فكر الاصلاح الـديني وترجمه الى اللغة الفرنسية، وقد تضمن أوفى عرض وأكمل تركيب لأفكاره فقد كان حصيلة تأملاتـه وتجاربـه، ثـم اضـاف اليه حتى صار سفراً في 4 مجلدات، ظهر له باللاتينية في عام 1542 (الدفاع عن مذهب جبرية الاختيار) وفي السنة التالية ظهر له بالفرنسية (مقالة الذخائر – 1543)، وفي عام 1554 كتب (تصريح للحفاظ على الايمان الحق بالثالوث) و (مقالـة الفضائح – 1550)، فقد ترك كالفن اكثر من 1300 رسالة، وانه توج اعماله في عام 1559 بأنـشائه اكاديميـة جنيـف التـي صـارت مركـزاً للدراسـات الانـسانية واللاهوتيـة للبروتـستانتيين النـاطقين بالفرنـسية. المـصدر، جـورج طرابيـشي: معجـم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت)، ص 468، 469، 470.

[3] - Calvin ،John: ibid ،op cit ،P.131

المعنى الفلسفي للحرية عند المسلمين:

يندرج الحديث عن الحريّة عند (الفلاسفة) المسلمين، في باب الحديث عن القدر، والجبر والاختيار، وفيما إذا كان الإنسان مخيراً أم مسيراً، و يلخّص ابن حزم مختلف آراء الفرق الإسلاميّة بقوله:(اختلف النّاس في هذا الباب (باب القدر)، فذهبت طائفة إلى أنَّ الإنسان مجبرٌ على أفعاله، وأنّهُ لا استطاعة له أصلاً، وهو قول جهم بن صفوان، وطائفة من الأزارقة، وذهبت طائفةٌ أخرى إلى أنَّ الإنسان ليس مجبراً، وأثبتوا له قوّة واستطاعة، بها يفعل ما يختار فعله، ثمَّ افترقت هذه الطائفة على فرقتين، فقالت إحداهما : الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلاّ مع الفعل و لا تتقدّمه البتّة، وهذا قول طوائف من أهل الكلام ومن وافقهم، كالنجّار والأشعريّ ومحمد بن عيسى برغوث الكاتب، وبشر بن غياث المريسي، وأبي عبد الرّحمن العلوي، وجماعة من المرجئة والخوارج، وهشام بن الحكم، وسليمان بن جرير، وأصحابهما، وقالت الأخرى إنَّ الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي مثل الفعل موجودة في الإنسان، وهو قول المعتزلة وطوائف من المرجئة، كمحمد بن رشد، ومؤنس بن عمران، وصالح قبة، والنّاشر وجماعة من الخوارج والشّيعة)[1]، (ثمَّ افترق هؤلاء على فِرق : فقالت طائفة إنَّ الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل أيضاً : للفعل ولتركه، وهو قول بشر بن المعتمر البغدادي، وضرار بن عمر الكوفي، وعبد الله بن غطفان، ومعمّر بن عمرو العطّار البصري وغيرهم من المعتزلة. وقال أبو الهذيل بن الهذيل العبدي البصري العلاّف: لا تكون الاستطاعة مع الفعل البتة، ولا تكون إلاَّ قبله، ولا بدّ وتفنى مع أوّل وجود الفعل)[2].

المعنى الفلسفي للحرية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة:

اتخذت الحرية معانٍ عديدة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، فـ (مولينا Molina) قال بحرية الاستواء، ومفاده أنَّ الحر هو من يقرّر حين تُعطى كل الشروط الواجب توافرها للفعل، أن يفعل أو لا يفعل، أو أن يفعل الشّيء أو ينقضه[3]، أمّا (هوبز) فأعطى للحريّة معنى هو: انعدام القسر، أي الخلوّ من القهر المادي(الفيزيائي)،

[1] - ابن حزم: الفصل في الملل والاهواء والنحل، جزء3، دار الطليعة، بيروت، 1954، ص22-23.

[2] - نفس المصدر، ص24.

[3] - د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص460.

وكلّ فعلٍ يتم وفقاً لدوافع، حتى لو كان الدافع هو الخوف من الموت، يُعدُّ حرّاً. (والإنسان يكـون حـرّاً بقدر ما يستطيع التحـرك عـلى طـرقٍ أكـثر وحريّـة المـواطن والعبـد لا تختلـف إلا مـن حيـث الدرجـة فالمواطن ليس تام الحريّة والعبد ليس تام الحريّة)[1].

كذلك يقدم اسبينوزا نفس المفهوم للحريّة (الخلو من القسر) يقول: هذا الشيء يُـدعى حـراً إذا كـان يوجد وفقاً لضرورة ماهيته وحدها، ويُعين ذاته بذاته بالفعـل، ووفقـاً لهـذا التعريـف فـإنَّ اللــه هـو وحده الحر، أما الإنسان فغير حر، لأنَّ اللـه هو الذي يُعين نفسه بنفسه[2]، أما (ليبنس Leibniz) فيربط بين الحرية والعقل: (الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادراً عن العقل، وتكون أقل كلما كان صـادراً عن الانفعال، ويرى أنَّ حرية الاستواء غير ممكنة، لأنها تناقض مبدأ العلة الكامنـة)[3]، وأمـا لـوك وكنـت وشوبنهور وهيجل وفيورباخ وهايدجر وسارتر فيقدمون عدداً من التعريفات الفلسفية للحرية.

فـ لوك يربط بين الحرية والاختيار، فالحرية تعني أن نفعل أو لانفعل بحسب ما نختار أو نريـد[4]، وعنـد كنت نقع على تعريفين للحرية أحدهما سلبي والآخر إيجابي، أما السلبي فيعرفهـا بأنهـا:(خاصـية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلـل الأجنبيـة ... فالحريـة هـي الـصفة التـي تتـصف بهـا الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية ... إنَّ حرية الكائن تمكنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية) وأما الإيجابي فيعرفهـا بأنهـا:(تـشريع الإرادة لنفـسها بنفـسها) والحريـة عنـده من شأن الكائنات العاقلة بما هي كذلك، لأنَّ الكـائن العاقـل المـزود بـإرادة لا يمكـن أن يفعـل إلا إذا كـان حراً:(كل موجود لا يستطيع أن يفعل إلا تحت فكرة الحرية هو بهذا عينه ـ من الناحية العملية ـ حـرٌّ حقّـاً)[5]، بينما يرى شوبنهور أنه لا توجد حرية عمل، بـل فقـط حريـة وجـود، ذلـك أنَّ الإرادة القاصـدة الواعيـة تتحدد تحدداً معيناً واحداً، أما حريـة إرادة الـسواء فـلا يمكـن تـصورها (لأنَّ مبـدأ العليّـة ... هـو الـشكل

[1] - المصدر السابق ، ص461.
[2] - نفس المصدر، ص461.
[3] - روزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1981، ص512.
[4] - جون لوك: في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص164.
[5] - د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، ص461.

الجوهري لقدرتنا على المعرفة كلها)[1]، وبالانتقال إلى هيجل فإنه يقدم تصوراً مجرداً للحرية هـو: (قيـام الذات بنفسها وعدم الاعتماد على الغير، ونسبة الـذات إلى ذاتهـا)[2]، أمـا فيوربـاخ فينكـر حريـة الإرادة بالقول:(إنها تكرارٌ خاوٍ للشيء في ذاته)[3]، وأما هايدجر فيعرف الحريـة بأنهـا (القـدرة التـي ينفـتح بهـا الموجود على الأشياء، وهو يكتشف الوجود ... الحرية هي التي تؤمن التوسـط بـين عـالم الوجـود وعـالم الأشياء ... الحرية هي ما يهيئ للموجود أن يوجد، بيد أنها ليست موقفاً سلبياً، بل هي مجهـودٌ فعـال، لأنَّ الموجود ليس شفافاً منذ البداية للإنسان، ولهذا فإنَّ الحرية تنطوي دائماً على المخـاطرة بـالوقوع في الخطأ، إنَّ ماهية الحقيقة تجد في الحرية مقامها الأصيل، إنَّ ماهية الحقيقة هـي الحريـة، والإنـسان لا يوجد إلا من حيث هو مملوكٌ للحرية ... فالحرية من ماهية الإنسان الجوهرية والحرية هـي الأسـاس المطلق، وهي التأسيس وهي الوجود الأساسي)[4]، كذلك سارتر يـرى أنَّ الحريـة نـسيج الوجـود الإنـساني، وإنّ الشرط الأول للعقل هو الحرية:(إنَّ الإنسان حر، الإنسان حرية ... الإنسان محكومٌ عليـه أن يكـون حراً، محكومٌ عليه لأنهُ لم يخلق نفسهُ بنفسه وهو مع ذلك حرٌّ لأنه متى ألقي به في العالم، فإنـهُ يكـون مسؤولاً عن كل ما يفعله)[5].

-هل نحنُ أحرار؟

إذا كنا كذلك فما هي مساحة حريتنا وما حدودها؟

الحقيقة أننا وُلِدنا في هذا العالم دون علمٍ منا، فوجودنا في العـالم ثمـرة لحريـة الآخـرين واختيـارهِم، لكنَّ تلك الحرية وذلك الاختيار، ينتهيان لحظة بدء حدوث تخليقنا، لذا لم نكن أحـراراً في خلقنـا، ولا في اختيار نوع وشكل خلقتنا، ولا في سني ما قبـل نـضج ملكاتنـا العقليـة والإراديـة، فولادتنـا وموتنـا مـن الناحية الطبيعية أمران خارجان عن إرادتنا الإنسانية، وبالتـالي لـسنا أحـراراً في حـدوثهما، والـسؤال: مـا مساحة وحدود حريتنا؟

---

[1] - المصدر السابق ، ص461.

[2] - ج.ف.هيجل: اصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة: امام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة،1996، ص82.

[3] - عبد الستار عز الدين: فلسفة العقل، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، 1987، ص169.

[4] - نفس المصدر، ص170.

[5] - زكريا إبراهيم: تأمّلات وجوديّة، دار العلم للملايين، بيروت، 1962، ص 206-207.

يبدأ شعورنا بالحرية منذ اللحظة التي نقدر فيها على الاختيار بين ما نريد وما لا نريد، فامتلاكنا القدرة على الاختيار بالقبول أو الرفض، يؤكد امتلاكنا للحرية، ولكن هل امتلاكنا للحرية يعني أننا أحرارٌ في تقرير شؤون الحياة المختلفة؟

تدلُّ التجربة أننا نمتلكُ قدراً محدوداً من الحرية، يُخولنا القيام بأفعالٍ محدودةٍ، تبعاً لقدراتنا وللقيود والشروط الموضوعية من حولنا، مما يعني أننا مخيرون بمقدار ومسيرون بمقدار؟ مخيرون في الأمور التي تخضعُ لإرادتنا، ومسيرون إزاء تلك التي لا تخضع لها، من هنا يُفسر توق الإنسان إلى امتلاك قدر أكبر من الحرية المتاحة له، قدراً يلبي نزوعه الشديد نحوها.

الحقيقة أنَّ الحرية حاجةٌ فطريةٌ لدى الإنسان، جوهرها الاتساق والتوازن الذاتي للشخصية الإنسانية للأفراد، فالناس وُلدوا من بطون أمهاتهم أحراراً، لذا فهي ليست كسباً يحرزهُ المرء بجهده الخاص، وإن كان الحفاظُ عليها يستدعي بذل قُصارى الجهد لمواجهة التهديدات المستمرة الهادفة للنيل منها، وعليه فجميع البشر يدركون معنى الحرية، رغم تفاوتِ مقدار حيازتِهم لها، وكلما تعمق وعيهم بها ازدادوا نزوعاً إليها، وذادوا عنها وضحوا في سبيلها، فثمة عوائق تحول دون ممارستنا للحرية على النحو الذي نريده كـ: انعدام العدالة، وممارسة الاستبداد، وإشاعة الظلم، وحرماننا من ممارسة الحقوق الطبيعية، الأمر الذي يجعلنا نشعرُ بأننا لسنا أحراراً بالقدر الكافي، وبأننا أسرى لتلك العوائق، فيُصيبنا الإحباط والضيقُ والاكتئاب، ويتولد الشعور لدينا بالحقد والكراهية حيال من سلبونا تلك الحقوق.

-الحرية والعبودية:

ماذا نعني بالقول أنَّ فلاناً من الناس حرٌّ؟ وما صلة الحرية بالعبودية؟ وهل يمكن للفرد أن يكون عبداً وحراً بآنٍ معاً؟، بوسع المرء أن يكون حراً من الناحية النفسية وعبداً من الناحية الجسدية، والعكس صحيحٌ تماماً، فالحريةُ في المقام الأول حرية نفسية، أي شعورٌ نفسيٌّ بالحرية، وفي المقام النهائي حرية نفسية وجسدية.

من ناحيةٍ ثانية ثمة حرية لا تتحقق إلا مع العبودية، ولكن ليس أي عبودية، إنما العبودية الاختيارية النابعة من صميم الفرد، من عقله ووجدانه (عين عبودية المؤمن لربه، والمحب لمحبوبه)، لا العبودية القائمة على الإرغام والإكراه، إذاً قدرة المرء على

الاختيار والتنفيذ هو ما نسميه حرية، بهذا المعنى لدينا نوعان من العبودية، عبودية حرة، قائمة على الاختيار الحر، وأخرى مستعبدة قائمة على الاستعباد القسري فحسب[1].

من ناحية أخرى يظلُّ الإنسان حراً طالما هو قادرٌ على ممارسة حريته بوعي ومسؤولية والتزام، وغير حر عندما يكون مجبراً على القيام بفعل ما رغم إرادته، من ناحية أخرى الحديث عن الحرية في جوهره، حديثٌ عن الإرادة الحرة، فالحرية ثمرةٌ طبيعية للإرادة الحرة، إذ لا وجود للحرية في ظل انعدام الإرادة الحرة.

والإرادة الحرة: ملكةٌ عقلية ونفسية، وهي هبةٌ عامة لجميع البشر، أما إضعافها أو تعطيلُها عن العمل أو فقدانها، فمسؤولية الفرد نفسه في المقام الأول، دون إغفال لأثر العوامل الخارجية في ذلك.

ماهية الحرية الإنسانية:

يشير مفهوم الحرية الإنسانية في جانب من جوانبه إلى، تمتع الفرد بكامل الحقوق والواجبات المدنية والاجتماعية المتعاقد عليها بين المواطنين أنفسهم[2]، عبر هيئاتِهم وممثليهم المنتخبين ديمقراطياً، بما في ذلك التشريعات والقوانين التي يضعها نواب الشعب للدولة، فخضوع المرء للقوانين المتعاقد عليها مدنياً لا يعني خضوعاً قسرياً لسلطة خارجة عنه، إنما خضوعٌ حر لذاته المدرِكَة الواعية، باعتباره عنصراً مشاركاً فيها، من هنا تفتقدُ الحرية المطلقة للفرد في إطارها الاجتماعي للمشروعية النظرية والعملية معاً، لعلة التعارض الحاصل بين الفردي والاجتماعي، فالحرية المنفلتةُ من عقالها الإنساني والأخلاقي شرٌ ينبغي محاربته، أما الحرية الإنسانية التي تصون كرامة الفرد، وتحافظُ على مكانته الاجتماعية والأخلاقية، جديرة بالكفاح في سبيلها، هذه الحرية حرةٌ من الانفلات والفوضى، ومن عبودية الإنسان للإنسان والطبيعة في الوقت نفسه، حرية ليست ميكانيكية، إنما حرية إرادية واعية، تحدد أهدافها، ووجهة سيرها بدقة متناهية، بعدما عاشت لحظات من الفوضى التلقائية العارمة، إنها شعور إنساني

---

[1]- أتين دي لابويسيه: العبودية المختارة، ترجمة: مصطفى صفوان، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1982، ص4.

[2]- وُل ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محفوظ وآخرون، الفصل الرابع(الفلسفة)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل، بيروت، 1988، ص3006.

بمعنى الحياة، تخضع لسلطة الإنسان، يتحكم بها، يحدد ماهيتها ومواصفاتها، تماماً كالحرية الطبيعية الخاضعة للقوانين الطبيعية[1] للطبيعة ذاتها، مع الأخذ بالحسبان، الفارق النوعي بينهما (الوعي والتلقائية).

جدل الحريّة والمسؤوليّة:

ثمة رابط بين الحرية والمسؤولية، كون الحرية في جوهرها مسؤولية، متى انتفت عنها استحالت إلى حرية غير مسؤولة، حرية ناقصة، غير جديرة بالكفاح لأجلها، ومعنى أنها مسؤولية يعني أنها شيء ثمين وجوهري[2] يستحق التضحية في سبيله، لذا فالحرية المسؤولة تنشأ في محيط القيم الأخلاقية، والعادات والتقاليد الاجتماعية، والنظم والتشريعات والقوانين المتعاقد عليها، تلتزم بها وتتفاعل معها، فالحرية قبل كل شيء التزام ومسؤولية وانضباط وليست انفلاتاً أو عبثاً أو لا مبالاة وفوضى، على ألا يُفهم من ذلك توفير ذرائع ومبررات للمواقف المناهضة للحرية من جانب أعدائِها.

نعم الحرية مسؤولية، كونها عاقلة بذاتها واعية لأفعالها[3]، فحرية العقلاء ليست عين حرية البلهاء والمجانين، من هنا الإنسان الحر وحدهُ المسؤول عن النتائج والآثار المترتبة على أفعاله وممارساته، لأنه حر.

قيود الحرية الإنسانية:

يبدو الحديث عن قيود للحرية مناقض لمفهوم الحرية للوهلة الأولى، خاصة، أنَّ بعض التعاريف الفلسفية لها ذهبت للقول بأنها: انعدامُ القسر الخارجي، ولكن ما المعنى المقصود بالقسر الخارجي وما صوره؟ أليس خضوع الحرية لمقتضيات القيم

---

[1]- لابد من أن نذكر بأن هنالك فرقاً بين (القانون الطبيعي)، الذي قال به المفكرون السياسيون، و (القانون الطبيعي)، الذي دأب علماء الطبيعة على التعرف عليه واكتشافه أذ ان الاول شيء لا يخضع للتنقيب العلمي، ومن ثم لا يمكن دحضه بظواهر طبيعية معاكسة، أما الثاني فهو قابل للدحض بناء على بينات طبيعية، الاول هو تعبير عن رأي ولهذا التعبير اسباب متعددة، بينما الثاني هو وصف لوقائع ولعلاقات معينة بين هذه الوقائع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد ميز (هوبز) بين القانون الطبيعي والقانون المدني، أذ يقول: أن القانون المدني هو الذي تقف وراءه قوة تنفيذية، أما القانون الطبيعي أنما هو قانون عن طريق المجاز، ولا يكتسب صفة القانون الحق الا اذا أمر الحاكم بتنفيذه، والعادة ايضاً لا تكتسب صفة القانون بمجرد كونها عادة، كما ان القانون الطبيعي يبين المبادئ الصالحة لبناء الدولة ولذلك لا يضع قيوداً على سلطة الحاكم، وهوبز يبرر ذلك بأنه لا يوجد قانون مدني يتعارض مع القانون الطبيعي. المصدر، بطرس غالي، محمود خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1976، ص 94؛ ملحم قربان: المنهجية والسياسية، درا العلم للملايين، ط3، بيروت، 1977، ص 346).

[2]- أتين دي لابويسيه: المصدر السابق، ص14.

[3]- ملحم قربان: المنهجية والسياسية، المصدر السابق، ص91.

الأخلاقية والذوق الجمالي والعادات والتقاليد والأعراف والقوانين الاجتماعية، صورة من صور القسر الخارجي للحرية؟ وهل بالإمكان تحقق الحرية دون ملازمة تلك الصور القسرية لها ؟!.

الحقيقة ثمة صور ومعان متناقضة ومتضادة للقسر الخارجي، فهناك قسرٌ بمعنى الإجبار والعسف والإكراه والأسر، وهي صور ومعان لا يمكن تصور وجود الحرية معها، فالحرية قدرةٌ على الاختيار بين ممكنات وأشياء متعددة لا حصر لها في مستوى الحياة الفردية، وقدرةٌ على الاختيار بين ممكنات وأشياء متعددة لا تتعارض مع ما هو اجتماعي وعام في المستوى الاجتماعي، وهناك قسرٌ بمعنى الإلزام الاجتماعي للفرد بالخضوع لمقتضيات القيم والعادات والتقاليد والقوانين والدساتير الاجتماعية، التي لا يمكن الحديث عن الحرية الفردية في المستوى الاجتماعي من دونها[1]، إلا إذا كان المقصود بانعدام القسر الخارجي، اللا تقيد المطلق المنتج لضروب العبث والفوضى، في المحيط الاجتماعي والبيئي للإنسان، فأيُّ حرية عادمة للقسر الخارجي بصورته المشروعة اجتماعياً وأخلاقياً وقانونياً، يجري تبنيها والتنظير لها؟!، إنَّ الامتناع عن ممارسة الظلم والأذى والقتل والإساءة للآخرين شرط ضروري للتمتع بالحرية وممارستها، فليس مُبرراً للفرد القيام بأعمال ضارة وشريرة بدعوى أنهُ حر، إنَّ عبودية تحول بين المرء وارتكاب الجريمة وإلحاق الأذى بالآخرين خيرٌ من حرية تقوده لفعل ذلك، بهذا المعنى بوسعنا تعريف الحرية بالقول: إنها انعدام الانفلات الداخلي والخارجي بصوره المختلفة.

فالحرية الحقيقية هي الحرية المقيدة، بقيود إنسانية وأخلاقية رفيعة، فلا ينبغي لبريقها الأخّاذ وتوق المحرومين إليها أن يحملنا، على المطالبة بنزع تلك القيود عنها، لطالما أنَّ المقصود بالقيود، القيود الإنسانية الأخلاقية حصراً[2]، فالحرية قيمةٌ إنسانية وأخلاقية سامية، متى أضرت بحياة الإنسان وبحقوقه الإنسانية، انقلبت إلى ضدها، فلا تعود حرية، بل شيء آخر منتج للعبودية، للديكتاتورية، للفساد، للإرهاب، للفوضى ...الخ.

---

[1] - علي صبيح التميمي: المقدس في المعتقدات الدينية، دار نيبور، العراق، 2014، ص187.

[2] - المصدر نفسه ، ص189.

من هنا، فكون الإنسان حراً من الناحية الطبيعية، في تفكيره وأقواله وأفعاله في محيطه الشخـصي، لا يعني أنه حر بنفس الدرجة والكيفية في محيطه الاجتماعي، فحريتهُ في هذا المستوى تخضعُ لجملة من المفاهيم والأفكار والعادات والتقاليد والأعـراف والقـوانين الاجتماعيـة والمدنيـة، لـذا لا وجـود للحريـة الفردية المطلقة في محيطها الاجتماعي، بل إنَّ الحديث عن حاجة الفرد للتمتع بهذا النوع من الحريـة، يفضي إلى التدمير فالانتحار فالموت لا محالة، صحيح أنَّ الإنسان حر في تقرير مصيره الشخصي، وصـحيح أيضاً أنهُ ليس حراً في تقريره لمصير الآخرين من حولـه، لـهُ الحريـة في القـول والفعـل بمـا لا يتـسبب في إلحاق الأذى والضرر بالآخرين، فالحرية الفردية في محيطها الاجتماعي مـشروطةٌ بحريـة أفـراد المحـيط أنفسِهم، بما يتعاقدون عليه من دساتير وقوانين وأنظمة وتشريعات لأنفسِهِم.

من ناحية أخرى تبرز حاجة الحرية للقيم الأخلاقية، باعتبارهـا سـياجاً واقيـاً، يـصونها مـن الاعتـداء، والانفلات بأشكاله المختلفة، والسقوط، ناهيك عن القول بأنَّ الحرية في مبـدئها حاجـةٌ إنـسانيةٌ وقيمـةٌ أخلاقية، كونها ترمي إلى تحرير الإنسان، مـن نـير عبوديـة الإنـسان للإنـسان، ومـن جميـع الاعتـداءات والممارسات اللاأخلاقية بحقه، فالحرية لا تكون حرية إلا إذا كانت أخلاقية في المقام الأول والأخير.

الحرية مفهوم ثوري:

الحرية في جوهرها مفهومٌ ثوري، يدعو إلى تحطيم الأغلال والقيـود، وإزالـة العوائـق المعطلـة لنمـو الإنسان وتقدمه وازدهاره، وصياغة الواقع بما يحقق للإنسان كرامته الشخصية، ومكانتـه الاجتماعيـة في العالم، والحرية بوصفها مفهوماً ثورياً، تتخذ من المفاهيم والقيم الأخلاقيـة منطلقـاً لهـا في سـعيها نحـو التعيّن والتحقّق[1].

وليس صحيحاً القول بأنَّ الحرية فاعلية هدامة لا تُبقي ولا تذر، وبأنَّها وثيقة الصلة بالعـدم والمـوت والشر والفناء، وسعيٌ من جانب الإنسان نحو القضاء على ما خلقهُ اللـه نفسه، أو تمثيلهـا بالنـار التـي تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله، أو القول بقدرتها على تـدمير ذاتهـا إن لم تجـد شيء تـدمره، عـلى حـد تصور جون بول سارتر لها[2].

[1] - علي صبيح التميمي: الفلسفة الاشتراكية، المصدر السابق، ص223.

[2]- المصدر نفسه ، ص208.

صحيحٌ أنَّ الحرية قدرة المرء على ممارسة فعل السلب في حياته وعالمه، قدرة تخوله مقاومة ما يُهدد وجوده ويعيق حركته وتقدمه، ففعلها يتجه نحو هدم الممارسات الخاطئة والوقائع الميتة، وانحيازٌ للأفكار المتجددة وللوقائع الحية في الوقت نفسه، إنها سعيٌ متواصلٌ نحو الهدم والبناء بالمعنى الجدلي، وبالتالي فهي ليست نشاطاً منفلتاً عادماً يفضي إلى العبث والتدمير العشوائي للذات والآخر بالمعنى اللا جدلي للعدم والسلب، من هنا الحرية لصيقة بالقيم الأخلاقية والحاجات الإنسانية، فتصور الحرية على أنها فاعلية مطلقة لا تخضع لضوابط و قيود، تصورٌ خاطئ يضعُ الحرية في غير محلها، ولا يخدم قضية الحرية الإنسانية ذاتها، بل وينزع صفة الثورية عنها.

من هنا يتعينُ على الفلاسفة والمفكرين، تحديد ماهية الحرية ومحدداتها النظرية والعملية، تفادياً لحدوث الانتهاكات المتكررة باسمها، فالحرية التي تجري ممارستها وتداولها في الخطاب الأيديولوجي الغربي في عالم اليوم، تتعارض مع حق الشعوب في تقرير مصيرها[1]، وحقها في مقاومة الاحتلالات الأجنبية لبلدانها، وفي ممارسة سلطاتها الوطنية على ثرواتها، والحفاظ على ثقافاتها القومية، بل تمضي أبعد من ذلك، في انتهاكها حق الإنسان في الحياة والعيش بأمن وسلام وحرية، فالسجن والتعذيب والقتل، وسن التشريعات القانونية، واتخاذ إجراءات عقابية بحق ممارسة الأفراد حرياتِهم الشخصية، باسم الحرية وحقوقها.

أما في المجتمعات الراكدة والمتخلفة فيتم انتهاك الحرية بصورٍ مختلفة، أبرزها معاقبة الإنسان وممارسة الضغوط عليه بسبب مواقفه وآرائه وأفكاره الشخصية، الناقدة والرافضة للعديد من المظاهر والممارسات الخاطئة، ويتم محاكمة المعارضين للسلطة بطريقة فوضوية لا إنسانية، ويتم حظر عمل الجمعيات من العمل في التعبير والتثقيف، وسحب الجنسية من المواطنين المعارضين لأساليب الحكم والفساد.

---

[1]- د. عبد علي كاظم المعموري: الأمم المتحدة والتضحية بالأمن الإنساني، مركز حمورابي، بغداد، 2011، ص276.

أشكال الحرية الإنسانية:

أولاً: الحرية النفسية:

الحرية في جوهرها حاجة إنسانية ترتبط بإحساس وشعور الإنسان الباطني[1]، وكونها شعوراً داخلياً فإنها حاجةٌ نفسيةٌ في المقام الأول منشؤها النفس، لذا فالحرية النفسية تعبيرٌ عن حرية الإنسان بأوسع معانيها، إذ تنتهي سلطة العسف الخارجي عند تخوم الجسد الحامل لها، سواء كانت فرداً أو جماعةً، مجتمعاً أو دولةً، طقوساً دينيةً، أو قيماً أخلاقيةً، أعرافاً اجتماعيةً أو قوانينَ مدنية، فيُترَكُ للإرادةِ والعقل والشعور والعاطفة والضمير الحرية الكاملة في التفكير والتصرف، بمنأى عن الخوف من الآخر ومساءلته، فالنفس الفردية وعاءٌ حقيقي للحرية الشخصية، ومملكةٌ مستقلةٌ في علاقتها بمحيطها الاجتماعي، التفكير والرغبات والعواطف والغرائز فيها حرة لا تخضع لسلطة، إلا سلطة الفرد نفسه، نعم بوسع المرء تصور أشياء متداخلة ومتناقضة ومتضادة، لا نظير لها في الوقع، وهذا إن دلَّ على شيء إنما يدلُّ على الطابع اللامحدود للحرية النفسية.

ولكنَّ تصوراً كهذا لا ينبغي أن يحملنا على تطبيقه واقعياً، نظراً للمخاطر الكبيرة التي ينطوي عليها من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والحياتية، فبوسع المرء رؤية نفسه يمارس القتل العشوائي بحق الآخرين بحرية تامة من الناحية الذهنية التصورية، لكنَّ الممارسة الفعلية لهذا التصور من الناحية الواقعية، تخضع لجملة من الشروط والاعتبارات والقيود التي تحول دون تحققها.

ثانياً: الحرية الاجتماعية:

ساحتها الرئيسية، المجتمع، وهي على مستويين، الأول: الجماعات البشرية المكونة للمجتمع، بأصولها العرقية، وأطيافها الاجتماعية والثقافية المختلفة، والثاني: المجتمع كوحدة اجتماعية متكاملة، والحرية الاجتماعية في المستويين المذكورين، تعني عدم إجازة ممارسة أي شكل من الإكراه أو القهر أو التمييز الداخلي، من جانب بعض الفئات الاجتماعية أو غيرها، وعدم التدخل في الشؤون الاجتماعية للمجتمع، بما في ذلك نشاط المنظمات الأهلية، الملتزمة بالقوانين والأنظمة المتعاقد عليها بين أفراد

[1] - محمد ثامر: حقوق الانسان السياسية، المكتبة القانونية، العراق، 2013، ص70.

الشعب والدولة، على نحوٍ ينال من حرية الأفراد في التعبير عن الرأي وممارسة حقوقهم الاجتماعية، واحترام خصوصياتِهِم الثقافية المتنوعة[1]، فثمة عادات وتقاليد اجتماعية متنوعة بتنوع النسيج الاجتماعي للمجتمع، ينبغي احترامها، وعدم المس بها، فللمجتمع حريته الكاملة في الاحتفاظ بموروثه الاجتماعي والثقافي، وأسلوب عيشه، و تنشئة أبنائه تنشئة سليمة تُسهِم في نهوضه وتقدمه، فثمة انتهاكٌ للحريات الاجتماعية حيال العديد من الجماعات والأقليات الاجتماعية في العديد من الدول.

إنَّ النيل من الحريات الاجتماعية للجماعات والأمم والشعوب، هو اعتداءٌ على هوياتها الثقافية والقومية، الأمر الذي يتناقض مع مفهوم الحرية الاجتماعية ذاته.

ثالثاً: الحرية السياسية:

تتمثل الحرية السياسية في حرية التعبير عن الرأي، واختيار المعتقد السياسي، والانتماء الحزبي، وممارسة العمل السياسي المنضبط بالأنظمة والقوانين الوطنية والقومية المتعاقد عليها بين أفراد المجتمع، والدفاع عن المصالح الوطنية في مواجهة الأخطار والتّهديدات والمؤامرات المعادية، فالحرية السياسية تمنح الفرد كامل حقوق المواطنة، وفي مقدمتها ممارسة الديمقراطية، وحق الانتخاب والترشح، وشغل الوظائف العامة، على أساس مبدأ تكافؤ الفرص والأهلية.

من ناحية أخرى تحتاج الحرية السياسية إلى كافل لها، يمنع الاعتداء عليها، ويصونها، وهذا الكافل هو الدستور والقانون، فالحرية السياسية تنطوي على المساواة القانونية بين الأفراد والتعامل معهم، ومع الأطر والأحزاب التي ينتسبون إليها[2]، بمعنى جعل سيادة القانون المبدأ والأساس في ممارسة الحرية السياسية، والمحافظة عليها، أما الحرية السياسية للدول، فتقضي بعدم تدخل قوى دولية خارجية في شؤونها الداخلية، عملاً بمبادئ القانون الدولي الذي يكفل للدول حرياتها في رسم سياساتها الداخلية والخارجية، فليس من حقِّ أيّ دولةٍ، ممارسة أيّ شكلٍ من أشكال الضغط السياسي على دولةٍ أخرى، طالما أنها لا تشكل تهديداً لغيرها من الدول، بهذا المعنى تنحصرُ

[1] - د. رياض عزيز هادي: حقوق الانسان، العاتك، القاهرة، 2011، ص87.

[2] - فاضل الصفار: الحرية السياسية، مصدر سابق، ص16.

الحرية السياسية في كونها حرية أفراد وأحزاب ودول، من حق الجميع امتلاكها دون عسف أو إكراه.

رابعاً: الحرية الاقتصاديّة:

تعني حرية النشاط الاقتصادي للأفراد والجماعات والدول، الأمر الذي يتطلب إزالة جميع العوائق التي تحد من فاعلية هذا النشاط، ويعود الفضل للحرية الاقتصادية في إنتاج الثروة، وتراكم رؤوس الأموال، وازدهار الاقتصاد الوطني، وتحقيق مستوى معيشي أفضل للمواطنين، وللحرية الاقتصادية أوجه متعددة أبرزها: حرية العمل والاستثمار المباشر وفتح الأسواق أمام تدفق السلع والمنتجات المحلية، حرية الاستيراد والتصدير بصورة تكاملية مع المنتجات الوطنية والاقتصاد الوطني، حرية النشاط التجاري والمصرفي، سن التشريعات والقوانين الداعمة للاستثمار، ومنح التسهيلات الضرورية لاستثمار رؤوس الأموال الوطنية المجمدة وجذب رؤوس الأموال الخارجية للأسواق المحلية، ومنع احتكار السلع والمنتجات واستيراد وتصدير أنواع منها من جانب بعض الأفراد دون غيرهم[1].

خامساً: الحرية الفكرية:

لكل فردٍ الحق في أن يفكر، ويعبر عن أفكاره، دون خوف أو قلق، أو مصادرة أو منع، وللآخرين الحق في قبول أو رفض تلك الأفكار، فلا سلطة على الفكر إلا للفكر نفسه، ولا ينبغي أن يُكره المرء على قبول أو رفض فكر ما بعينه، ولعل من أبرز مظاهر الحرية الفكرية: تبني الإنسان للأفكار التي تستجيبُ لفكره واحتياجاته، والتعبير الحر عن أفكاره بالكلام أو بالكتابة، أو ممارسة تلك الأفكار في إطار المشروعية القانونية والمجتمعية، فالتنوع الفكري سمةٌ جوهريةٌ للتنوع الإنساني، والاختلاف الفكري نتيجة موضوعية لاختلاف الأفراد والمجتمعات البشرية، فحرية الاختلاف والتنوع الفكري أمرٌ طبيعيٌّ مشروع في إطار التنوع الثقافي والاجتماعي في المجتمع، والقبول والاحترام المتبادل للأفكار المختلفة، في إطار الانتماء الاجتماعي والوطني لأفراد المجتمع الواحد والوطن الواحد، ولتعزيز الحرية الفكرية، ينبغي إشاعة روح التسامح بين مختلف

[1] - رياض عزيز هادي: المصدر السابق، ص92.

المكونات الثقافية والاجتماعية، وتعميق الممارسة الديمقراطية القائمة على التعددية، وقبول الآخر، واعتماد الحوار وسيلة لمواجهة الاختلافات الفكرية المتعددة[1].

سادساً: الحرية الدينية:

الحرية الدينية هي الاعتراف بحق كل فرد في اختيار دينه، واحترام عقيدته، وممارسة شعائره وطقوسه الدينية، بمعزل عن أي من أشكال القسر والإكراه، ولأنَّ الدين أمرٌ شخصيٌّ منوطٌ بالفرد، وبعلاقته مع ربه، فهو حقٌّ أساسيٌّ من حقوقه الحياتية، لا يحق لأي جهة، التدخّل في شؤونه، أو الإساءة إليه، بما في ذلك ممارسة التكفير من جانب بعض الأفراد والجماعات والدول، واتخاذ عقوبات مادية أو معنوية بحقهم، فمن حق المتدين ممارسة شعائره وطقوسه الدينية الفردية والجماعية، في إطار التنوع الديني والمذهبي للمجتمع واحترام الآخر، من أتباع الديانات السماوية والمذاهب الدينية المختلفة.

من ناحية أخرى لا يعني القول بالحرية الدينية للأفراد والجماعات، قبول أو تسويغ الأعمال العنفية وغير الإنسانية التي يقوم بها البعض باسم الدين، من إساءة استخدام الطريق أو تأجيج الفتن من خلال الهتاف، فالحرية الدينية مشروطةٌ بالتسامح وبث روح الألفة بين جميع البشر، وعدم الاعتداء والإكراه والتطرف بكافة أشكاله، من قبل الأفراد والجماعات والدول، فالله وحده القيم على الدين، لا البشر، ولا يوجد اليوم من يمثله على الأرض[2].

سابعاً: الحرية والدولة:

صلة الدولة بالحرية صلة وثيقة، فالدولة تحتاج للحرية لأنَّ حريتها تجعلها قادرة وفاعلة في الحياة الاجتماعية، وحريتها تكمن في التزامها بتطبيق القوانين المُتعاقدِ عليها بين المواطنين من جهة، وبينهم وبينها من جهة أخرى، وفي قدرتها على منع انتهاك سلطتها وسيادتها في أداء مهامها من قبل أي سلطة فردية أو اجتماعية أو فئوية أو سياسية داخلية أو خارجية، فالدولة الحرة دولةٌ لكل المواطنين المتعاقدين معها للتعايش

[1] - د. حسان محمد شفيق العاني: نظرية الحريات العامة تحليل ووثائق، العاتك، القاهرة، 2007، ص70.

[2] - فاضل الصفار: ضد الاستبداد، دار الخليج العربي، بيروت، ط1، 1997، ص133.

المشترك[1]، وهي في الحقيقة نتاج تعاقد الإرادات الحرة للمواطنين أنفسِهِم، إنها الإرادة الكلية للمجتمع، متى تعرضت للمساس في أداء وظيفتها، تفقد حريتها وتصبح أداة مسلطة على حرية الأفراد والمجتمع، فتتحول من راعية للحرية إلى أداة للقمع والعبودية.

الحرية بحاجة لدولة حرة تحرسها وتصونها، وليس إلى دولة مُستَعبِدة، تُمارسُ العسف والظلم والتمييز على مواطنيها، استجابة للضغوط التي تُمارَسُ عليها أياً كان مصدرُها، الدولةُ الحرة تُخضِعُ كافة الأجهزة والإدارات والمؤسسات التنفيذية فيها لسلطة الشعب، وتكون علاقتها بالمواطنين علاقة دستورية قانونية، بوصفها وسيلة حضارية لتنظيم شؤون الحياة المدنية للأفراد، على أسس قانونية ارتضوها لأنفُسِهِم بحرية تامة.

يُستنتج مما تقدم بأنَّ الحرية حاجة إنسانية أصيلة في الإنسان، مصدرها الشعور الشخصي بامتلاكها وممارستها في حقول الحياة المختلفة، وبالتالي فهي ليست لغزاً مبهماً يصعبُ تفسيرهُ وفهمه وتعقله، وكونها حاجة إنسانية فإنها تكتسب مشروعيتها العملية من خلال التزامها بجملة قواعد وضوابط وشروط، تكفل للإنسان تلبيتها والتعبير عنها والحفاظ عليها، أساسها احترام حرية الآخرين، وعدم النيل منها، لذا تخضع الحرية لاعتبارات أخلاقية واجتماعية وقانونية، فالإنسان حر في فكره وقوله وفعله وسلوكه، متى التزم باحترام الآخرين وعدم إلحاق الأذى بهم.

السلطة والحرية

تعتبر السلطة السياسية من أهم الأركان والعناصر الأساسية في تكوين الدولة، بل هي حجر الزاوية في كل تنظيم سياسي، حتى أن بعض المفكرين يعرف الدولة بالسلطة ويقول إنها (تنظيم لسلطة القهر)[2].

ولما كانت السلطة تجمع بين الخير والشر، وبين المشروعية وعدم المشروعية، وقد يترتب عليها مساوئ الاستبداد والطغيان وقهر الحريات وانتهاكها، لذا لم يكن موقف الكتاب السياسيين واحداً من السلطة السياسية، حيث رفضها البعض وقبلها

[1] - د. منذر الشاوي: الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، شركة المطبوعات، بيروت، (د.ت)، ص237.
[2] - د. شمس مرغني علي: القانون الدستوري، مطبعة دار التأليف، القاهرة، 1977، ص 241.

الآخرون، نظراً لاختلاف اتجاهاتهم ورغباتهم وتأثرهم بالسلطة السياسية التي كانوا يعيشون في ظلها[1].

لذا نجد أن فريقاً منهم يذهب إلى أن السلطة السياسية ما هي إلا تنظيم سيئ، لا ضرورة له، لإستغلال الأفراد واضطهادهم، وتأسيساً على ذلك فإنه يجب القضاء عليها وإقامة مجتمعات لا مكان فيها للسلطة السياسية، وأن القضاء على مساوئ السلطة يمر من خلال القضاء على السلطة نفسها، لذا فهم لا يهتمون بوضع تعريف لها، وهم بهذا الموقف من السلطة قد اغفلوا المزايا التي تعود على المجتمع من وجودها، ولم يستطيعوا أن يقدموا بديلاً عملياً عنها قابلاً للتطبيق، ومن هذه المدارس الرافضة للسلطة هي المدارس ذات الاتجاه المثالي الخيالي أو اليوتوبيا ومدرسة الثورة على الطغيان والمدرسة الفوضوية وأخيراً المدرسة الماركسية[2].

بينما يرى فريق آخر أن السلطة السياسية ضرورية ولازمة لحفظ المجتمع وانتظامه، وأنها وان كانت شراً إلا أنها شر لابد منه، إلا أن المنادين بهذا الاتجاه لم يتفقوا على تعريف واحد للسلطة السياسية، ومن أهم هذه التعاريف هو تعريف (دي جو فينيل) وتعريف (جورج بوردو).

فقد عرفها برتراند دي جو فينيل بأنها: الأمر لذاته وبذاته، أي أنها لا تتكون من طبيعة واحدة، وإنما من طبيعتين هي الأنانية والاجتماعية، فهي ليست ملاكاً خالصاً ولا شيطاناً بحتاً، وأنها خليط من هذا وذاك، وهي في جمعها لهاتين الطبيعتين المتناقضين فأنها تتناغم مع طبيعة الإنسان وتأتي على شاكلته، ويبدو هذا منطقياً طالما أنها لا تمارس إلا من قبل الإنسان[3].

أما بالنسبة لتعريف الفرنسي جورج بوردو فقد لاقى رواجاً وقبولاً بين عدد غير قليل من الكتاب، حينما عرفها بأنها: قوة في خدمة فكرة، قوة نابعة من الوعي الاجتماعي، ومخصصة لقيادة الجماعة بحثاً عن الخير المشترك وقادرة إذا لزم الأمر أن تجبر الأفراد على التزام المواقف التي تأمر بها[4].

---

[1] - د. عبد الله إبراهيم ناصف: السلطة السياسية، ضرورتها وطبيعتها–موسوعة الفقه والقضاء، ج28، 1985، ص12-13.
[2] - المصدر نفسه ، ص17 – 61.
[3] - نفس المصدر، ص117.
[4] - د. شمس مرغني علي: المصدر السابق، ص243.

أما موريس دوفرجيه فيرى أن للسلطة السياسية معنيان، أولهما معنوي والأخر مادي، فالسلطة السياسية بمعناها المعنوي تعني: القوة والقدرة على السيطرة التي يمارسها الحاكم، أو مجموع الحكام، على المحكومين، والتي تتمثل في إصدار القواعد القانونية الملزمة للإفراد وفي إمكانية فرض هذه القواعد على الأفراد باستخدام القوة المادية، أما السلطة السياسية في معناها المادي أو العضوي فتعني: أجهزة الدولة التي تقوم بممارسة السلطة بمعناها المعنوي، والتي يطلق عليها عادة اصطلاح الحكومة وأجهزتها التنفيذية[1].

أما اندريه هوريو فيعرف السلطة على أنها: (قوة إرادة تتجلى لدى الذين يتولون عملية حكم جماعة من البشر فتتيح لهم فرض أنفسهم، بفضل التأثير المزدوج للقوة والكفاءة)، ويرى (أن السلطة إذا كانت ترتكز على القوة فقط فأنها تغدو بحق سلطة الواقع، ولا تصبح سلطة قانونية إلا برضى وموافقة المحكومين)[2].

أساس السلطة

لقد أولى العديد من المفكرين ورجال الدين والفلاسفة اهتماماً كبيراً بالبحث في أصل الدولة وكيفية نشوئها وتبيان مصدر السلطة فيها، والأساس الذي تستند إليه، وقد اختلفت آراؤهم وميولهم في تحديد هذا الأمر، والتي يمكن ردها إلى أصول وأسس دينية وفلسفية واجتماعية وتاريخية مختلفة، وهي كل من النظريات الثيوقراطية والنظريات العقدية ونظرية القوة ونظرية الأسرة ونظرية التطور التاريخي، والتي نوردها تباعاً فيما يلي:

أولاً: النظريات الثيوقراطية[3]

وهي النظريات والمذاهب التي ترجع السلطة السياسية في الدولة إلى قوة أعلى من قوة البشر، وأن مصدرها الآلهة[4]، فقد ساد الاعتقاد في فترة من فترات التاريخ بأن

---

[1] - د. ماهر عبد الهادي: السلطة السياسية في نظرية الدولة، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص 39.

[2] - أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج1، ترجمة: علي مقلد وشفيق حداد وعبد الحسن سعد، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1974، ص 106.

[3] - ويطلق عليها البعض النظريات الدينية، ويعني مصطلح (theocratiques) ذو الأصل الإغريقي المركب من كلمتين (Theo) وتعني الله و(critiques) وتعني السلطة وجمعها يعني (الله مصدر السلطة)، د.نوري لطيف: القانون الدستوري المبادئ والنظريات العامة، ط1، دار الحرية للطباعة، بغداد ،1976، ص 58.

[4]- د.حسن الحسن: القانون الدستوري والدستور في لبنان، ط2، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ص 36.

الآلهة هي مصدر السلطة، لذلك تكتسب شرعيتها ووجوب طاعتها[1]، وان الدولة نظام إلهي من صنع الإله، لذلك فهذه المذاهب، كما يقول ليو دكي، تعمل على تفسير وتبرير السلطة السياسية عن طريق تدخل سلطة سماوية[2].

وعلى الرغم من اتفاق هذه النظريات في إسناد السلطة إلى إله، إلا انه يمكن التمييز بين ثلاثة اتجاهات ضمن هذه النظريات وذلك بسبب تغير الظروف المتجددة بحسب سُنّة التطور مما أدى إلى تغييرها في بعض الأحيان أو إلى تغير تكييفها على الأقل، والتي هي كل من نظرية تأليه الحاكم، ونظرية الاختيار الإلهي المباشر ونظرية الاختيار الإلهي غير المباشر[3].

ثانياً: النظريات العقدية:

ظهرت فكرة العقد أساساً لنشأة الدولة، أول ما ظهرت، منذ فترة زمنية بعيدة، حيث اتخذت من قبل العديد من رجال الفكر والدين وسيلة لدعم آرائهم واتجاهاتهم

---

[1] - د.منذر الشاوي: القانون الدستوري-نظرية الدولة، مركز البحوث القانونية، بغداد،1981، ص 68-69 .

[2]- د.عبد الحميد متولي: القانون الدستوري، المصدر السابق، ص32.

[3]- 1-نظرية تأليه الحاكم، في إطار هذه النظرية كان أنصارها يرون إن الحاكم هو الإله المعبود، أو انه على الأقل في أحيان أخرى يحمل بعض صفات الآلهة، وتأسيساً على ذلك لا يستقيم مع هذا المفهوم للسلطة محاسبة الحاكم أو مسألته عن أعماله أو أقواله باعتبار أن هذه الأعمال والأقوال مقدسة، وبذلك يتضح لنا كيف إن هذه النظرية تنتهي إلى التسليم بالسلطان المطلق للحاكم، لا تقيده قيود ولا تترتب عليه أية مسؤولية امام الشعب. ومن أثار هذه النظرية حتى انتهاء الحرب العالمية الثانية تصوير إمبراطور اليابان (الميكا دو) نفسه بأنه (إله الشمس) الذي يحكم الكون كله. المصدر، د.احسان المفرجي وآخرون: النظرية العامة في القانون الدستوري والنظام الدستوري في العراق، مطبعة دار الحكمة، بغداد،1990، ص52.

2-نظرية الاختيار الإلهي المباشر، برزت هذه النظرية بعد أن أصبح من العسير على الحاكم الادعاء بأنه اله يعبد وما يترتب على ذلك من نتائج، وذلك بسبب التطور الفكري والحضاري الذي لحق البشرية بتأثير الرسالات السماوية وتطور وازدهار الحركات الفكرية المختلفة، لذا أصبح الحاكم يدعي بأنه مختار من الله مباشرة وانه يستمد سلطته من الله، فالحكام يختارهم الله ويودعهم سلطته، لذلك يتحتم على الأفراد اطاعة أوامرهم والانصياع لها، وان الحكام من ملوك ورؤساء لا يسألون أمام شعوبهم وإنما يكون حسابهم أمام الله الذي اختارهم وأودعهم السلطة، وقد سادت هذه النظرية لدى الكثير من الشعوب لما للدين من اثر عميق في نفوس الناس (وهذا ما حدا بالحكام إلى الاستبداد وجعلهم يجمعون غالباً السلطة الدينية والزمنية، لأنها تطلق أيديهم في شؤون الحكم دون رقيب أو حسيب من الناس فلهم أن يتصرفوا كما يشاءون وعلى الناس السمع والطاعة)، انظر:د.حسن الحسن، المصدر السابق، ص37-36؛انظر ما يؤكد ذلك في فرنسا وإنكلترا وألمانيا. المصدر، د. محمد كامل ليله: النظم السياسية، الدولة والحكومة، دار الفكر العربي، بيروت،1971، ص74-77.

3-نظرية الاختيار الإلهي غير المباشر، نتيجة انتشار الأفكار الديموقراطية في العصر الحديث وترسخ وانتشار الشكوك في الحق الإلهي كمصدر للسلطة اتجه الفكر إلى البحث عن تعليل جديد. ومع بزوغ القرن التاسع عشر فقد اختفت هذه النظرية، ألا أننا نتلمس أثار هذه النظرية في قول (غليوم الثاني) عام (1910) حينما اعتبر نفسه أداة الله وانه مختار من السماء و تأسيساً على ذلك فأنه لا يحفل بالرأي العام أو بمشيئة البرلمان، ونتيجة لذلك ظهرت في العصور الوسطى نظرية جديدة مفادها أن الله لا يختار الحاكم بشكل مباشر وإنما يترك ذلك للإفراد أنفسهم، وأن العناية الإلهية هي التي توجه أرادة الأفراد وترشدهم إلى اختيار حاكم معين، ويتضح جلياً وجه الفرق بين هذه النظرية وسابقاتها من حيث أنها على الرغم من إقرارها بان مصدر السلطة هو الله ألا أنها تنتهي إلى أن الحاكم يتولى السلطة عن طريق الشعب وبتوجيه من الإرادة الإلهي، لذلك من المتوقع أن يستبد الحاكم على اعتبار انه استمد سلطته من الله، لذا فهو لا يكون مسؤولاً إلا أمام الله وحده. المصدر، د.محمود حلمي: المبادئ الدستورية العامة، دار الفكر العربي، بيروت،1966، ص121.

السياسية في تأييد أو محاربة السلطان المطلق للحكام الا أن هذه النظريات بشكلها الحالي وما تتضمنه من مفاهيم سياسية تتعلق بالسلطة وممارستها وحقوق الأفراد وحرياتهم، أنما ترجع إلى القرن التاسع عشر، والتي ساهم في صياغتها وأبرز مضمونها كل من (هوبز ولوك وروسو)[1].

وعلى الرغم من اتفاق هؤلاء الكتاب على العديد من الأمور الاساسية ومنها أن أصل الدولة هو عقد اجتماعي، إلا أنهم اختلفوا في أمور أخرى وهي وصف حالة الإنسان السابقة على العقد وتحديد أطرافه، لذلك جاءت تفسيراتهم متباينة ومختلفة للآثار التي تترتب عليه[2].

---

[1]- د. نعمان احمد الخطيب: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن،2004، ص 62. فقد أشار هذا المصدر بأن البعض قد ذهب إلى أن أول من لمح بالحديث عن نظرية العقد الاجتماعي هم (الابيقوريون) الذين ينتسبون إلى مدرسة (ابيقور) في القرن الثالث قبل الميلاد والتي كانت تهدف إلى الاهتمام بالأفراد ورفاهيتهم والدعوة إلى المساواة والإخاء بين الناس.

[2] - 1- العقد الاجتماعي عند توماس هوبز، كان (هوبز) يرى أن الحالة الطبيعية للإنسان قبل ظهور الدولة بأنها عبارة عن كفاح مستمر وان هدف الإنسان الأول كان السعي للوصول إلى إرضاء أغراضه ومطامعه وسد حاجاته دون الاهتمام بغيره ولما كانت هذه الحال لا تتفق مع غريزة حب البقاء فقد اضطر الإنسان إلى الاتحاد مع أبناء جنسه فتعاقد معهم على أن يختاروا رئيساً عليهم يتنازلون له عن حقوقهم وله أن يتصرف دون قيد أو شرط وان هذا الرئيس مهما تعسف فانه سيضمن لهم حياة أفضل من حياتهم الأولى حياة الفوضى والشقاء، وهكذا استطاع (هوبز) أن يصل إلى مبتغاه في تبرير الحكم الملكي المطلق وتدعيم شرعية سلطة (ال ستيوارت) في مواجهة (كرومويل)، وعدم خضوع الملك لإرادة المجموع لأنهم تنازلوا له بموجب العقد عن كل حقوقهم الطبيعية، ولم يلتزم هو من جانبه بشيء تجاههم فهو الذي يضع القوانين ويعدلها ويلغيها حسب مشيئته و لا يحق للإفراد مخالفته ومقاومته وإلا اعتبروا خارجين على العقد وكافرين بمبادئه، وخلع الملك معناه فسخ العقد والعودة إلى حياة البؤس والشقاء الأولى (فالملك هو الرب الثاني الذي ندين له في ظل الرب الدائم بسلمنا وأمننا) ولذلك فقد حرم (هوبز) تماماً الثورة على الملك واستبداله أو حتى انتقاده ولا يجوز التذمر من تصرفات الملك وبالتالي من تصرفات السلطة لان ذلك معناه التذمر من تصرفات الفرد الذاتية وان الملك المستبد والطاغية هو خير للبشر من حالة الوحشية والهمجية الأولى. د.حسن الحسن: المصدر السابق، ص 38.

2-العقد الاجتماعي عند جون لوك، كان (لوك) من أنصار الملكية المقيدة ويبدو ذلك واضحاً من خلال تصوراته حول حالة الإنسان قبل إبرام العقد الاجتماعي وأطرافه وأثاره على الحاكم والمحكوم، فقد خالف (هوبز) في تفسيره للفترة التي سبقت إبرام العقد، فهو يرى أن الإفراد لم يتنازلوا عن حقوقهم للملك إلا بالقدر الذي يصون به باقي حقوقهم الطبيعية بل ليزيدها ويرعاها ويعمل على توسيعها، وينتهي (لوك) إلى ضرورة قيام برلمان منتخب لكي يخول السلطة العليا في البلاد بدلاً عن الملك، ويرى (لوك) أن الملك طرفاً في العقد ويترتب على هذا الأمر أن يتقيد بالشروط التي وردت به وحينها يحق لكل فرد العودة إلى حالته الأولى قبل العقد، ويعتبر الملك في هذه الحالة غاصباً وإذا استمر في الحكم وممارسة السلطة فيصبح مجرداً من كل سند شرعي ولا يتوجب على الشعب إطاعته بل يحق مقاومته والإطاحة به وهذا ما يفسر مساندته لثورة عام (1668) في إنكلترا والتي عزل فيها الملك (شارل الثاني) عن طريق البرلمان ونصب الملك (وليم اورانج) على عرش إنكلترا .

3-العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو، لا شك أن الفقيه السياسي الشهير (ج.ج.روسو) هو خير من عرض نظرية العقد الاجتماعي بوضوح وعبر عن آراءه وأراء من سبقوه بأسلوب ثوري رائع في كتابه الشهير (العقد الاجتماعي) والذي مهد للثورة الفرنسية وأثر في رجالها تأثيراً بالغاً حتى أنهم وصفوه بأنه (انجيل الثورة) وهذا =ما يفسر اقتران نظرية العقد الاجتماعي باسمه مع أننا نعرف انه ليس أول القائلين بها -كما تقدم ذكره-فقد سبقه إلى ذلك العديد من رجال الفكر والدين...

لقد تصور هذا الكاتب أن الإنسان كان سعيداً في حالته الأولى السابقة على العقد، لأنه كان يتمتع بحرية كاملة واستقلال تام وانه كان سعيدا في حياته، لكنه اضطر في النهاية إلى ترك هذه الحياة والانضمام إلى غيره من =

هذا وقد تعرضت نظرية العقد الاجتماعي إلى انتقادات مهمة، منها أنها فكرة خيالية وغير صحيحة من الناحية التاريخية، فلم يقدم لنا التاريخ أمثلة على دول نشأت عن طريق العقد، وكذلك استنادها على افتراض خاطئ وهو أن الفرد كان يحيى حياة عزلة قبل قيام الدولة، وهذا الافتراض لا يمكن قبوله، ذلك أن المجتمع كان قائماً قبل قيام الدولة بفترة طويلة جداً، وعلى الرغم من وجاهة هذه الانتقادات فلا يخفى أن نظرية العقد الاجتماعي قد لعبت دوراً مهما في نشأت المذهب الفردي، واليها يرجع نظام الاستفتاء الشعبي، وأن لها الفضل الكبير في ترويج المبادئ الديمقراطية، وتقرير حقوق الأفراد وحرياتهم[1].

ثالثاً: نظرية القوة

يرى أنصار هذه النظرية أن الدولة نشأت عن طريق القوة والعنف والصراع بين الجماعات البدائية، لذا فان الدولة استناداً إلى هذا المنظور ما هي إلا نظام اجتماعي فرضه شخص أو جماعة على الآخرين بالقوة والعنف على باقي الأفراد لحملهم على الخضوع له وإطاعته[2].

=الأفراد لإقامة نظام اجتماعي جديد يكفل لهم الأمن ويحقق العدالة بينهم، أما بالنسبة للأسباب التي كانت وراء هذا التحول وإقامة العقد الاجتماعي، هو تعدد المصالح الفردية وتعارضها مع ازدياد حدة المنافسة بين الأفراد وظهور ميول شريرة لديهم ولدتها الرغبة في الثراء والنزعة إلى السيطرة وظهور الملكية الخاصة وتطور الصناعة وما ترتب عليها من إخلال بالمساواة وتقييد الحريات، لهذا تعاقد الأفراد على إبرام عقد اجتماعي يتضمن تنازل كل فرد من الأفراد عن كامل حقوقه الطبيعية لمجموع الأفراد المتمثلة بالإرادة العامة، وهي إرادة مستقلة عن إرادة الأفراد، لذا فان أطراف العقد هنا المجموع كوحدة واحدة والأفراد بصفتهم الفردية، وبذلك وجدت الدولة مستندة إلى العقد الاجتماعي، وكان هذا العقد مصدر الدولة والسلطة العامة فيها .

أما بالنسبة للنتائج المترتبة على ابرام العقد الاجتماعي فإنه يرى أن العقد الذي تم بين الأفراد تتولد عنه إرادة عامة والتي هي إرادة المجموع أو إرادة الأمة صاحبة السلطة على الأفراد جميعاً، أما بالنسبة للحاكم فانه طبقاً لتصورات (روسو) لم يكن طرفاً في العقد وإنما هو وكيل عن الأمة يحكم طبقاً لأرادتها، وليس إرادته هو، ولذلك فان للأمة (الجماعة) حق عزله متى أرادت، إن الأفراد قد تنازلوا عن حريتهم الطبيعية للجماعة مقابل الحصول على حريات مدنية جديدة يضمنها لهم المجتمع مع كفالة المساواة بين الأفراد فيما يتعلق بتقرير هذه الحريات. المصدر، د. محمد كامل ليلة: المصدر السابق، ص78 – 84؛ د. نعمان احمد الخطيب: المصدر السابق، ص67 – 69.

[1] - د. محمد كامل ليلة: المصدر السابق، ص 85 – 87.

[2] - د. نعمان احمد الخطيب: المصدر السابق، ص60؛ د.محمد كامل ليله: المصدر السابق، ص87، ويرى (د. منذر الشاوي) أن المقصود بالقوة هنا لا يقف عند مفهوم القوة العسكرية فقط، بل قد تكون قوة بدنية، أو قوة مستمدة من الهيبة، أو ربما القوة الاقتصادية. د.منذر الشاوي: نظرية الدولة، المصدر السابق، ص 55-62.

وعلى الرغم من أن للقوة والحروب أثراً كبيراً في قيام بعض الدول حتى عصرنا الحديث[1]، فهذه النظرية قد تكون صالحة لتفسير قيام بعض الدول وليس جميعها، فالملاحظ أن العديد من الدول الحديثة في آسيا وأفريقيا وأمريكا الشمالية قد نشأت نتيجة لإستقلال المستعمرات وليس بناء على نظرية القوة[2].

وحتى الدول التي قامت على أساس القوة لابد وأن يضاف إلى عامل القوة فيها وفي مرحلة لاحقة عامل رضا المحكومين وقبولهم للحاكم حتى يمكن القول إن سلطته تتمتع بالشرعية[3]، ذلك أن القوة وإن كانت عنصر أساسي من أجل وحدة الدولة وأمنها وبدونها تصبح الدولة فريسة للعوامل الهدامة، إلا أنها لا تكفي لأن تكون وحدها مصدراً أو أصلاً مُنشأً للدولة والسلطة السياسية فيها[4].

ومن مؤيدي هذه النظرية الفرنسي ليون دكي إذ انه يرى (أن الدولة ماهي إلا حدث إجتماعي، ليس له أي سند قانوني، ففي جميع البلاد، وفي مختلف العصور كان أكثر أفراد الجماعة قوة سواء من الناحية المادية أو الدينية أو الاقتصادية الذين يفرضون إرادتهم على بقية أفراد الجماعة، ولابد أن يكون الحال كذلك دائماً)[5].

رابعاً: نظرية الأسرة

تقوم هذه النظرية على إرجاع أصل الدولة إلى الأسرة، وأساس سلطة الحاكم إلى السلطة الأبوية المتمثلة في رب الأسرة، لذلك فهي تعتبر الدولة عبارة عن أسرة متطورة، والتي تعتبر الخلية الأولى للدولة، هذه الأسرة بدورها تطورت فكونت العشيرة، ثم اتسعت العشيرة وزاد عددها فاحتلت بقعة معينة من الأرض لتسكنها، فتحولت إلى قبيلة، ومن مجموع القبائل تكونت القرية، وبتجمع القرى ظهرت المدينة، ومن انضمامها إلى مدن أخرى تكونت الدولة[6].

[1] - مثال ذلك قيام دولة بنغلاديش على أثر هزيمة باكستان في حربها ضد الهند عام 1971، د.حميد الساعدي: مبادئ القانون الدستوري وتطور النظام السياسي في العراق، مطابع دار الحكمة، بغداد، 1990، ص 24، هامش رقم(8).
[2] - د.نعمان احمد الخطيب: المصدر السابق، ص61 .
[3] - د.حميد الساعدي: المصدر السابق، ص 25 .
[4] - د.نعمان احمد الخطيب: المصدر السابق، ص61 .
[5] - د.حميد الساعدي: المصدر السابق، ص 25 .
[6] - د.نعمان احمد الخطيب: المصدر السابق، ص 61.

وقد تبدو هذه النظرية للوهلة الأولى منطقية ومقبولة لحد الآن عند عدد من علماء الاجتماع، وفي هذا السياق نشير إلى أن كل الديانات السماوية أجمعت على أن أصل الجنس البشري هو من (آدم وحواء)، ووجود تشابه بين الأسرة والجماعة السياسية في بعض الوجوه فرابطة الدم والروح العائلية التي تشد أفراد الأسرة يمكن مقارنتها بالتضامن الجماعي والروح القومية اللذين يربطان بين أفراد الجماعة السياسية، إلا أنها تعرضت لانتقادات مهمة[1]، فقد أُخذ على هذه النظرية إنها قامت على افتراض خاطئ وغير صحيح وهو اعتبار الأسرة الخلية الأولى في المجتمع، لان الجماعة البشرية وجدت قبل أن توجد الأسرة، وكذلك تقريرها أن الدولة ما هي إلا أسرة متطورة، فهذه القاعدة لا يمكن تعميمها لتبرير نشأة كل الدول، إذ توجد العديد من الدول التي قامت وتكونت دون أن تمر بنظام المدينة السياسية، كالدول العراقية القديمة وكذلك دولة الولايات المتحدة الأمريكية، والتي تكونت نتيجة لعوامل وأسباب مختلفة، هذا بالإضافة إلى أن أهداف الدولة وطبيعة وضيفتها تختلف عن أهداف الأسرة، إذ أن مهمة الأسرة تنتهي عند بلوغ الأطفال السن التي تمكنهم من الاعتماد على أنفسهم واستقلالهم عن الأسرة، بينما مهمة الجماعة السياسية تبقى قائمة ولا تتعلق مهامها بمجرد إشباع حاجات جيل معين، وإنما تستمر على الرغم من تغير الأشخاص الذين يمثلونها، وأخيراً فقد أُخذ على هذه النظرية أيضاً أنها شبّهت السلطة السياسية في الدولة بالسلطة الأبوية في الأسرة، وهذا التشبيه ليس صحيحاً، ذلك لأن سلطة رب الأسرة من طبيعة شخصية، أي أنها ترتبط به، بينما السلطة السياسية في الدولة سلطة مجردة عن الأشخاص الذين يباشرونها، وأنها دائمة لا تزول بزوال الأشخاص الذين يباشرونها، كما أن رب الأسرة ملزم برعاية أسرته، ولا يستطيع أن يتنازل عن ذلك، في حين أن للحكام أن يتنازلوا عن مباشرة السلطة متى شاؤا ذلك[2].

خامساً: نظرية التطور التاريخي

يرى أنصار هذه النظرية أن الدولة لا يمكن تفسيرها على أساس نظرية واحدة من النظريات السابقة، وإنما هي وليدة تفاعل عوامل عديدة مختلفة ومتباينة من بلد إلى

---

[1] - المصدر السابق، ص62.

[2] - د.محمد كامل ليلة: المصدر السابق، ص 93-97؛ د.نوري لطيف: المصدر السابق، ص 62؛ د.نعمان احمد الخطيب: المصدر السابق، ص61-62 .

أخر، حسب الظروف الطبيعية والتاريخية والاقتصادية والاجتماعية والعوامل المناخية ... الخ، والتي تفاعلت على مر التاريخ حتى تطورت وظهرت الجماعة السياسية، وساعد على بلوغ هذا التطور الرغبة في بلوغ غايات مشتركة وإحساس عام بضرورة العيش سوية للدفاع عن أرواحهم ومصالحهم، ثم تطورت الجماعة حتى أصبحت دولة على النحو الحالي[1].

هذا وان تفاعل هذه العوامل الاقتصادية والفكرية والمادية لم يحدث فجأة وفي مجتمع واحد، وإنما حدث في فترات زمنية طويلة وضمن نطاقات مكانية متباعدة، الأمر الذي أدى إلى إمكانية تغلب أحد هذه العوامل على الأخرى وبنسب متفاوتة، وان هذا الاختلاف في التأثير أدى في نهاية الأمر إلى إختلاف في الأنظمة السياسية وأشكال الحكومات تبعاً لذلك[2].

هذا وتعتبر النظرية الماركسية من أبرز الاتجاهات التاريخية الحديثة في تفسير نشاءة الدولة وأساسها، فقد كان كارل ماركس يرى أن الدولة لم تنشأ منذ الأزل فقد وجدت مجتمعات كثيرة كانت في غنى عنها، فهي عنده عبارة عن حدث تاريخي عارض جاء نتيجة لإنقسام الجماعة إلى طبقات متصارعة واحتكار البعض منها ملكية الإنتاج، والتي استطاعت بواسطتها استغلال سائر الطبقات في المجتمع وتسخيرها لخدمتها، لذا فان ظهور الدولة ووجودها مرتبط بظاهرة الصراع الطبقي والتي نشأت تحت إلحاح الحاجة إلى لجم صراع الطبقات، التي تكونت نتيجة التطور الاقتصادي-الاجتماعي وبلوغه درجة من التطور فرض معها انقسام المجتمع إلى تلك الطبقات[3].

هذا وقد لاقت نظرية التطور التاريخي قبولاً واستحساناً واسعاً لدى المفكرين، لأنها لا تُرجع نشأة الدولة والسلطة السياسية فيها إلى عامل واحد بذاته، وكذلك لقربها من المنطق الذي يصعب بمقتضاه وضع نظرية عامة محددة لبيان أصل نشأة الدول وسلطتها السياسية، وذلك لإختلاف طبيعة الظروف التاريخية والأحوال الاجتماعية

---

[1] - علي صبيح التميمي: آفاق الفلسفة السياسية، المصدر السابق، ص 97.

[2] - د.نعمان احمد الخطيب: المصدر السابق، ص 71، ويرى الفرنسي (بارتملي) أن هذه النظرية تؤدي إلى تقرير مبدأ هام وهو أن أفضل نظام لحكم شعب من الشعوب هو ذلك النظام الذي يبدو أكثر ملائمة لدرجة تطور الشعب ومستواه من المدنية في زمن من الأزمنة، ويعد أفضل نظام لحكم فرنسا مثلاً في أواخر القرن السابع عشر هو النظام الملكي. د.عبد الحميد متولي: القانون الدستوري، المصدر السابق، ص43.

[3] - د.رعد الجدة وآخرون: المصدر السابق، ص 23.

والاقتصادية التي تساهم في نشأة الدولة، فهي بحق، كما يقول أغلب المفكرين، قد جمعت بين معظم النظريات السابقة، وبذلك فهي قد سلمت من النقد الموجه إلى أي من النظريات السابقة[1].

حدود السلطة

لا شك أن الاتجاه السائد حالياً ينادي بتقييد سلطة الدولة ووضع الحدود اللازمة عليها لضمان عدم تعسفها أو لمنعها من التعدي والمساس بحقوق الأفراد وحرياتهم، وأن مفهوم السيادة لا يعني أن تكون السلطة مجردة من كل قيد، إذ أن إطلاق السيادة هو إطلاق نسبي[2]، وقد برز في هذا الاتجاه أربع نظريات تحاول كل منها أن تقف على الأساليب الواجبة الإتباع لفرض القيود على السلطة، والتي سنوردها تباعاً:

أولاً: نظرية الحقوق الفردية

يستند أنصار هذه النظرية في تقييد السلطة إلى فكرة مماثلة لتلك التي نادى بها فلاسفة العقد الاجتماعي، وذلك بالاستناد إلى أن الإنسان كان يتمتع في حياته الفطرية السابقة لنشوء الدولة بطائفة من الحقوق الأساسية، اللصيقة به والمولودة معه، فهي حقوق طبيعية سابقة لنشوء الدولة، ولا يمكن التنازل عنها أو سقوطها بمرور الزمان، وإن انتقاله إلى الحياة الجماعية المنظمة، من جهة ونشوء سلطة الدولة ووجودها في فترة لاحقة على وجود الحقوق والحريات، من جهة أخرى، لذا فانه لا يسوغ لهذه السلطة أن تتخذ كل ما من شأنه أن ينتهك أو يمس أو ينتقص من هذه الحقوق، لذا فإن السلطة تظل دائماً مقيدة ومُلزمة بإحترام هذه الحقوق وعدم انتهاكها أو المساس بها، لأن مجموع الحقوق والحريات هو سبب نشوء الدولة وسلطتها.

وقد تعرضت هذه النظرية إلى جملة من الانتقادات ومن أبرزها، أنها تقوم على أساس خيالي لا يؤيده العلم، فالإنسان لم يعش منفرداً منعزلاً وإنما عاش دائماً على شكل مجموعات، كما أنها لم تضع حلاً ايجابياً لمسالة تحديد سلطة الدولة ووضع القيود عليها، فهي وإن قررت وجود حقوق للإفراد سابقة للدولة، إلا أنها قد تركت أمر تحديدها للدولة ذاتها، وبذلك فأنها تتمتع بكامل الحرية في وضع ما تسمح به من

[1] - ومن أنصار هذه النظرية في فرنسا (ليون دكي وبارتملي ومودو)، د.محمد كامل ليلة: المصدر السابق، ص 98-101.

[2] - د. ماهر عبد الهادي: المصدر السابق، ص 67 -70.

القيود على سلطاتها وبإرادتها المنفردة، أما الانتقاد الآخر فيتمثل في أن التسليم بهذه النظرية لا يتفق مع الهدف الذي تسعى إليه في تقييد سلطة الدولة، وذلك لأنها تقيم نوعاً من التنافس والصراع بين حقوق الأفراد والدولة، فإذا كانت الغلبة لحقوق الأفراد سادت الفوضى واختل النظام والضبط في المجتمع، وإذا كانت الغلبة للسلطة فان النتيجة الحتمية هي إطلاق السلطة من قيودها واستبدادها[1].

ثانياً: نظرية القانون الطبيعي

يذهب أنصار هذه النظرية، وعلى رأسهم (جروسيوس وبوفندوروف) إلى أن تقييد السلطة الحاكمة يتم من خلال القيود المستمدة من القانون الطبيعي، والذي يقيد الدولة ويعتبر نموذجاً لها يجب أن لا تخالفه وان تستهدي به فيما تضعه من قوانين، وغير ذلك من أفكار ومبادئ الحق والعدالة والمساواة في صورها المجردة، والتي هي بحق ضوابط لازمة لتحقيق التوازن والاستقرار في ممارستها لوظائفها في المجتمع، وقد انتقدت هذه النظرية من حيث استنادها إلى قانون غامض وغير محدد ليس له تعريف منضبط لحد الآن، ذلك بالإضافة إلى أن القيود التي توجبها هي عبارة عن ضوابط معنوية أو أدبية أو سياسية غير محددة لا ترتب الإلزام القانوني الكافي لسلطة الدولة وتقييدها[2].

ثالثاً: نظرية التحديد الذاتي

يذهب أنصار هذه النظرية إلى أن القانون الوضعي هو مصدر القيود التي تفرض على سلطة الدولة، وان الدولة التي تضع القانون تكون ملزمة بما ورد فيه من قيود إلى أن يتم إلغائه أو تعديله صراحة أو ضمناً، ومن هنا يلاحظ أن مصدر القيود على وفق هذه النظرية هو ما يطلق عليه اليوم مبدأ سيادة القانون، أي خضوع الجميع، حكاماً ومحكومين، لحكم القانون. وقد كان الفقه الالماني هو من نادى بهذه النظرية للتوفيق والموازنة بين اتجاهين فقهيين متعارضين، الأول ينادي بإطلاق سلطة الدولة وعدم

[1]- د. محمد علي آل ياسين: القانون الدستوري والنظم السياسية، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1964، ص 225 – 227؛ د. مصطفى محمود عفيفي: في النظم السياسية وتنظيماتها الأساسية، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1981، ص 121-122؛ د. حسين عثمان محمد عثمان: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية، بغداد،2001، ص 1621- 65.

[2]- د. محمد علي آل ياسين: المصدر السابق، ص 228-229؛ د. مصطفى محمود عفيفي: المصدر السابق، ص 121-122؛ د. حسين عثمان محمد عثمان: المصدر السابق، 158 – 161.

خضوعها لأي قيد حفاظاً على سيادتها الكاملة، والثاني يؤكد على إيراد المزيد من القيود على سلطة الدولة للحفاظ على حقوق الأفراد وحرياتهم الأساسية وحمايتها من التعسف والانتهاك[1].

وقد انتقدت هذه النظرية من قبل الفكر الفرنسي، من حيث أن القيود التي تعول عليها هذه النظرية والمستمدة من القانون الوضعي الذي تسنه الدولة ذاتها، ومن ثم فإنها لا ترقى إلى مصاف القيود الحقيقية الفاعلة، طالما كان في مقدور الدولة التي وضعتها وخضعت لها باختيارها أن تتحلل منها بإلغائها في أي وقت تشاء، وفي هذا الصدد يقول ليون دكي أن الخضوع الاختياري لا يعد خضوعاً كما أن السجن الذي يترك مفتاحه بيد السجين لا يعد سجناً[2].

رابعاً: نظرية التضامن الاجتماعي

وهي النظرية التي تبدو نقطة البدء فيها محاولة إخضاع الحكام والمحكومين، على السواء، لقاعدة التضامن الاجتماعي والتي تعد أساس القانون، استناداً لحقيقة أن الإنسان كائن اجتماعي بفطرته لا يستطيع العيش إلا في كنف جماعة تتعاون وتتكافل فيما بينها لإشباع حاجاتها المتماثلة والمشتركة، وهذا التضامن يفرض على السلطة الحاكمة قيوداً مستمدة من ضمير الجماعة ذاتها ويلزمها بالقيام بكل ما من شأنه تحقيق هذا التضامن والمحافظة عليه[3].

إلا أن هذه النظرية قد تعرضت لإنتقادات شديدة أدت إلى هدمها من أساسها، من أبرزها، أن التضامن الاجتماعي ليس هو الحقيقة العملية الوحيدة في المجتمع، اذ أن التنافس والصراع من اجل البقاء، هما من الغرائز المتأصلة في النفس البشرية، كما أن التقييد الذي ترتبه هذه النظرية لا يقوم على أساس قانوني سابق التحديد، وإنما يقوم على مجرد الشعور أو الإحساس الجماعي ورد الفعل الانعكاسي الناتج عنه وهو أمر معنوي لا يمكن تحديده قانوناً أو إفراغه في نصوص محددة[4].

---

[1]- ابتدع هذه النظرية الالماني (اهرنج) واخذ بها النمساوي (جلينيك) وفي فرنسا اخذ بها (كاريه دي ملبيرك) و(فالين)، د. محمد علي آل ياسين: المصدر السابق، ص 227.

[2]- د. حسين عثمان محمد عثمان: المصدر السابق، ص 167.

[3]- د. مصطفى محمود عفيفي: المصدر السابق، ص 122-ص 125.

[4]- د. محمد علي آل ياسين: المصدر السابق، ص 229-230.

وفي النهاية يمكننا القول إن أي من النظريات السابقة لا تصلح لوحدها لتقييد سلطة الدولة وعدم إطلاقها، وان كل منها يمس طرفاً من الحقيقة، ومن ثم فأنه يتعين قبولها مجتمعة لتحقيق التقييد المطلوب للسلطة.

الفصل الثاني

تأثير الوعي السياسي في بناء المجتمع المدني

- ❖ المبحث الأول/ الحرية والمجتمع المدني

- ❖ المبحث الثاني/ دور الوعي السياسي والمجتمع المدني في الحريات

استعمل هيجل مصطلح المجتمع المدني في القرن التاسع عشر وذلك في كتابه (أصول فلسفة الحق أو القانون)[1]، فبعد أن قام بتحليل دقيق للنقابات المهنية والشركات والقوى السياسية والطبقات الاجتماعية والمجتمعات المحلية التي كانت سائدة آنذاك في المجتمع الألماني، توصل هيجل إلى القول بأن بعض هذه المؤسسات ضرورة بشرية لا غنى عنها، وبدونها قد يكون الناس مجرد جمهور لا تأثير له، وإن ارتباطات الفرد بمختلف هذه الجمعيات هي التي تضفي عليه أهمية كبرى ودوراً يذكر، وذهب هيجل إلى حد وضعه انتماء الفرد إلى جمعية من الجمعيات هو الشرط الضروري لكي يكتسب صفة المواطنة، لأن بقاء الفرد لوحده من دون الانضمام إلى أي جمعية أو تنظيم هو الذي سيسهل على السلطة قمعه وامتصاصه، مما يؤدي إلى إضعاف المجتمع من طرف السلطة فيختل التوازن داخل الدولة بين المجتمع والسلطة[2].

وكانت مفاهيم المجتمع المدني عائمة حتى جاء هيجل، حيث أدرج المجتمع المدني ما بين مؤسسات الدولة (ذات السلطة) والمجتمع التجاري (الاقتصادي) القائم على أساس الربح سعياً منه لرفع قدرة المجتمع على التنظيم والتوازن[3]، ولذلك وصف هيجل المجتمع المدني بأنه منظومة الحاجات والطبقات والإنتاج الذي يلبي تلك الحاجات، ومن ذلك حاجة البرجوازية إلى الطبقة العاملة التي لم تكن تقل عن حاجة الطبقة العاملة إليها، وحاجتهما معاً إلى الفئات الوسطى في المدن والأرياف، وحاجة هذه الفئات الوسطى إليهما[4].

وفيما يخص هيجل ليس المجتمع المدني باعتباره مجموع الروابط الاقتصادية التي تنظم علاقات الناس والأفراد فيما بينهم، وتضمن تعاونهم واعتماد بعضهم على البعض الآخر سوى لحظة في صيرورة أكبر تجد تجسيدها في الدولة نفسها، وهي في الواقع الدولة القومية، فالمجتمع المدني بوصفه مجموع هذه الروابط يمثل تقدماً نوعياً مقارنة بالطبيعة الخام، لكنه لا يجد مضمونه الحقيقي إلا في الدولة التي تجسد ما هو

[1] - ج.ف.هيجل: فلسفة القانون والسياسة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الشروق، بيروت، 1996.
[2] - رابح لونيسي: البديل الحضاري، دراسة مستقبلية لمواجهة الكارثة التي تهددنا، دار المعرفة، القاهرة 1998، ص140.
[3] - مصطفى عبد العزيز مرسي: العرب عند مفترق الطرق، مكتبة الشروق، القاهرة، 1950، ص13.
[4] - نفس المصدر، ص16.

مطلق، أي الحرية والقانون والغاية التاريخية، في أجلى تجلياتها، فالمجتمع يظل على مستوى المجتمع المدني مجتمع المصالح الفردية والمشاريع الخصوصية أي مجتمع الانقسام والتملك الفردي ولا يجد خلاصه إلا في الدولة، ومن هذه النزعة الهيجلية في رفع الدولة إلى مستوى الحل والمفتاح معاً للمجتمع سوف تتغذى الحركات والفلسفات القومية التي تضع الدولة فوق المجتمع والتي قادت إلى إضفاء سلبية على مفهوم المجتمع المدني أيضاً لصالح تقديس متزايد لمفهوم الدولة[1]، وهو ما حدا بـهيجل إلى الذهاب بعيداً في تحليله لرؤية الدمار الذي حل بالثورة الفرنسية بأنه نتيجة طبيعية لهذا الفكر الذي يفرض العموم (المصلحة العامة، الإرادة العامة) على الخصوص (إرادة الأفراد وحرياتهم) من خارجه، هنا تتحول الحرية الشكلية المطلقة التي لا مادة لها ولا مضمون، بما هي حرية إرادة فردية اعتباطية إلى قوة تدميرية مطلقة عندما تقمعها الإرادة العامة على مستوى الأفراد وتتقمصها في الوقت نفسه على مستوى المجتمع المنظم أو الدولة.

البحث عن الحرية يجب أن يتم برأي هيجل في الجماعة وليس ضدها، العام يجب أن يتطور من داخل الخاص، لا أن يفرض عليه من خارجه، ولكي يتسنى ذلك لا يكفي أن يطور الخاص فكرة العام كتجريد، كما هو حال القانون الأخلاقي عند(كانت)، وإنما يجب ان يتدرج الانتقال السياسي الاجتماعي من الخاص إلى العام في المؤسسة الاجتماعية نفسها، هذه الحاجة إلى تطوير العموم من الخصوص أو الكلي من الجزئي هي التي تضمن عدم الانتقال التعاقدي المفاجئ من الفرد إلى الدولة بل تجعله انتقالاً متوسطاً من العائلة إلى الدولة، وهذا التوسط بين العائلة والدولة هو الذي أوجد مؤسسات المجتمع المدني[2].

فالمجتمع المدني إذن لدى هيجل، يمثل الحيز الاجتماعي والأخلاقي الواقع بين العائلة والدولة، وهذا يعني أن تشكيل المجتمع المدني يتم بعد بناء الدولة لأنه كفرق أو كاختلاف بين العائلة والدولة يفترض وجود الدولة، وهو ما يميز المجتمع الحديث من المجتمعات السابقة، ومع هذا فإن هيجل لم يجعل المجتمع المدني شرطاً للحرية وإطاراً

---

[1] - كلود دلماس: تاريخ الحضارة الأوربية، ترجمة: وفيق وهيبة، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1992، ص45.

[2] -عزمي بشارة: المصدر السابق، ص130.

طبيعياً لها، وهو متكون من أفراد لا يرون غير مصالحهم الخاصة ويتعاملون فيما بينهم لتحقيق حاجاتهم المادية، فالمجتمع المدني عند هيجل هو مجتمع الحاجة والأنانية، وعلى هذا فهو بحاجة مستمرة إلى المراقبة الدائمة من الدولة[1].

بعبارة أخرى أعطى هيجل صورة مخالفة للمجتمع المدني في غياب الدولة، فهو مجتمع تسوده الفرقة والصراع والتمزق ويفتقد أي إحساس بالوحدة، ويفتقر إلى أي غاية اخلاقية، ولا يتحقق لهذا المجتمع استقراره ولا وحدته إلا في وجود الدولة التي تخلع عليه طابعاً أخلاقياً، وتوجهه نحو غاية أخلاقية محددة، فالدولة في رأيه هي المثل العقلاني في التطور، وهي العنصر الروحي حقاً للحضارة، ويعتمد المجتمع المدني على الدولة حتى في القيام بوظائفه الأساسية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية التي لا يستقيم أداؤها من دون التنظيمات التي تضعها الدولة[2].

لقد بلور هيجل تصوراً يمكن نعته بأنه دولتي، يظهر الدولة بمثابة الوسيلة والهدف في الوقت نفسه، فهي وسيلة تحقيق المجتمع المدني وهي هدف، لأن بلوغ طور الدولة يعني عقلنة الإنسان وإيجاد المواطن، ويؤكد أن كل القيمة التي يملكها الكائن البشري وكل ما لديه من حقيقة روحية لا يملكها إلا من خلال الدولة، التي هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض[3].

فالدولة إذن حسب اعتقاد هيجل انتصارٌ للفكر على المادة وانتصارٌ للوحدة على التشتت وانتصار الإرادة العامة على الإرادة الخاصة، والدولة البروسية كانت تمثل لديه التجسيد العملي لكل المعاني، ولاسيما (البيروقراطية) وقواعدها العامة وتسلسلها الهرمي، الذي لا يخضع ولا يتلون بأشخاص من يديرون جهازها، ولا بأشخاص من يتعاملون معها، فالدولة بهذا المعنى هي مستودع للعقلانية والتجرد والعدالة والكفاءة في خدمة المصلحة العامة للمجتمع[4]، وهي التحقيق الاجتماعي الأسمى لأن وظيفتها تتجسد في تأمين حرية الأفراد وحماية مصالحهم وقيادتهم إلى أداء وظائفهم الأساسية

[1]- احمد شكر الصبيحي: المصدر السابق، ص21-22.

[2]- مصطفى كامل السيد: مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص644.

[3]- وائل جمال: الثنائية والسيطرة (قراءة في تسلطية الدولة العربية)، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995، ص363.

[4]- سعد الدين ابراهيم واخرون: المصدر السابق، ص64.

ككائنات عقلانية ومفكرة، فمن خلال الدولة يتوصل الإنسان إلى الأخلاقية الأكثر رفعةً وسـمواً، فالدولـة هي التي تنشئ الفرد وتلتزم تهذيبه الاجتماعي الذي ينقذه من احتمالات طبيعتـه الحيوانيـة ودوافعـه الشهوانية الضيقة ونزواته العميقة واللاعقلانية، وهي تسمح له باستكمال شخصيته من خلال انخراطـه في كل عضوية أخلاقية عليا تجعله يتقدم بالمعنى الكوني والشمولي[1].

ونجد وجهة نظر هيجل تعتمد على افتراض يدور حول التنظيم الاجتماعي ومـضمون هـذا الافـتراض من الأهمية بمكان، ومحوره هو أن الكل أهم من الجزء وعلى ذلك فان مصلحة الدولـة القوميـة يجـب أن ينظر إليها على إنهـا أعظـم أهميـة مـن مـصلحة أي فـرد أو أيـة هيئـة، ولـذلك فـإن هـؤلاء الـذين يسيطرون على سيادة الدولة تكون دعواهم في المطالبة بالطاعة أجدى من دعوى أي كائن ممن يتولون رعاية أية مصلحة أخرى أقل شأناً من مصلحة الدولة[2].

وكانت غاية هيجل أن يتعرض إلى الدولة كفكرة وأن يعالج عمليات الفكـر المنطقيـة التـي يجـب أن تتطور عبرها فكرة الدولة، فتتبلور، وكانت الديالكتيكية أسلوبه المفضل وبفضلها كان يعتقد إنـه يـصبح بالإمكان الوصل بين مملكة الواقع ومملكة القيمة بواسطة علاقة منطقية ضرورية هي وسيلة جديـدة، لفهم مشكلات الدين والقيمة والاجتماع، وللدولة القومية في سياق هذه الطريقـة أهميـة تـذكر، إذ إن الدولة القومية هي هدف التكامل القومي غايته، وليس لإرادات الأفراد من قيمة تذكر، إنما فعل القوى الاجتماعية غير الشخصية هي ما يسأل عن توجيه مجرى التاريخ[3].

إن ما يكتنف مفهوم المجتمع المدني من إلتباس ناشئ عن تعدد التجارب الديمقراطية في التاريخ القـديم والحديث لا ينفي وجوده الواقعي بوصفه كينونة إجتماعية في التاريخ وفي العالم، ولا ينفي سيرورة إنتقالـه المتعثرة إلى مجتمع عصري وحديث أنتج المجتمع خلالها ثقافة متجددة وصحافة حرة ونقابـات وجمعيـات وأحـزاب سياسـية في عقـود مختلفـة مـن القـرن العـشرين، وكانـت تلـك الـسيرورة ترتقـي بـالمجتمع إلى

---

[1]- احسان محمد الحسن: موسوعة علم الاجتماع، المصدر السابق، ص245.

[2]- جون إهرنبرغ: المجتمع المدني، ترجمة: د. علي حاكم صالح، د. حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمـة، بـيروت، 2008، ص69-70.

[3]- ملحم قربان: قضايا الفكر السياسي (الحقوق الطبيعية)، المؤسسة الجامعية، ط1، بيروت، 1983، ص200.

الاندماج الوطني والاجتماعي، إلى أن حدث ذلك القطع المؤَسَّس على (المشروعية الثورية الانقلابية) في مواجهة المشروعية الدستورية، ولم يكن ممكناً تهميش المجتمع المدني وتغييبه على هذا النحو لولا إصرار السلطة والشخص والمنصب الذي يشغله وصبغ الدولة بصبغة الحزب الواحد واللون الواحد والرأي الواحد، وجعل الدولة جزءاً من المجتمع لا يعترف بجزئيته بل يقدم نفسه ممثلاً للشعب وقائداً للدولة والمجتمع، ويخفض المواطنة إلى مستوى الحزبية الضيقة والولاء الشخصي وينظر إلى بقية المواطنين على إنهم مجرد رعايا، فحلت الامتيازات محل القانون والهبات والعطايا محل الحقوق، والمصالح الخاصة محل المصالح العامة، واستبيح المجتمع ونهبت ثرواته وتحكمت القلة بمقدّراته، وراحت الدولة تنظر إلى الشعب لا على أنه كم مهمل وموضوع لإرادتها فحسب، بل على إنه قاصر وناقص أهلية وموضوع ريبة وشك، وتجدر الإشارة هنا إلى أن تغييب المجتمع المدني أدى إلى تغييب الدولة، مما يؤكد العلاقة الجدلية بينهما، إذ لا يقوم أحدهما إلا بالآخر، فالمجتمع المدني هو مضمون الدولة الحديثة، والدولة الحديثة هي شكله السياسي، وهما معاً يشكلان النظام الديمقراطي.

إن مشروع الحل الممكن مستقبلاً، إنما يبدأ الآن، و(الآن) تعني كل لحظة يمكننا الشروع فيها بالعمل على نقض ثقافة الاستبداد والشعارات الثورية، داخل عقولنا ولغتنا، وتبني المفاهيم الديمقراطية داخل البيت قبل المدرسة، والمدرسة قبل الشارع، والشارع قبل الأحزاب، ولن يكون بوسع المجتمع أن يبدأ بإنقاذ نفسه ومستقبله إلا بالشروع بمبادرات جديدة[1].

التحول من الدولة الشمولية إلى الدولة الديمقراطية هو مضمون وصيرورة وهدف التغيير، على أن الديمقراطية ليست عصاً سحرية قادرة على تحقيق العجائب، وليست علاجاً شافياً للمشكلات الاجتماعية، إنها نظام سياسي، يبنيه المجتمع بالتدريج، يتخلص فيه من حالة القصور ويعلن نفسه راشداً، يتحمل المسؤولية عن نفسه وأفعاله، ويواجه مشاكله ويتعلم إيجاد الحلول لها، نظام يتأسس على الحرية

---

[1]- وذلك بتشكيل أحزاب مدنية ديمقراطية بوصفها بديلاً راهناً ومستقبلياً للأحزاب والتنظيمات الثورية التي استهلكتها التجربة الماضية واستهلكت هي نفسها شعاراتها المملة، إذ أصبح بين أوهام هذه الأحزاب وطموحات الشارع العراقي وهمومه أكثر من وادٍ وبحر وصحراء.

والمسؤولية المترابطتين، فلا حرية من دون مسؤولية، ولا مراكز مسؤولة من دون خضوع للمساءلة والمحاسبة، نظام ينبني على التعاقد بين المواطنين الأحرار، لحكم أنفسهم بأنفسهم بما يضمن احتفاظهم بحريتهم وتطويرها، ليست الديمقراطية حكم الشعب، على الرغم من أن اسمها اليوناني يقول ذلك، وليست حكم صندوق الاقتراع، مع أن صندوق الاقتراع أحد وسائلها الضرورية، والقول إنها حكم الأكثرية المحكومة بقواعد دستور يلزمها باحترام الحريات والحقوق، بما فيها صيانة حق الأقلية بأن تتحول إلى أكثرية جديدة تزيح الأكثرية القديمة عن الحكم، بعد أن تحولت عبر صندوق الاقتراع إلى أقلية، أي دستور يضمن تداول السلطة سلمياً، لأن الديمقراطية تتضمن نفياً للعنف وحصراً لوسائله[1]، وإلحاق استخدامه بيد السلطة ووضع القيود والضوابط على هذه السلطة لكي لا تخرج عن الحدود التي رسمها القانون، ولا تقوى على قمع المجتمع والاستبداد، وهي تجسيد لسيادة القانون الذي يضعه المواطنون الأحرار أنفسهم، وهم كلهم متساوون أمامه، ويبقى الانطلاق في هذا الأفق خيراً وأقوم من التقييد بأي أفق واطئ أو قريب، وكل خطوة تقرب من الهدف البعيد، ولا تحجبه عن النظر، تعد خطوة رشيدة وسديدة.

إن تأسيس المجتمع المدني الحديث يجب أن يكون مغايراً لناحيتي الشكل والغاية عمّا كان في السابق خلال المرحلة الشمولية (هياكل فارغة لا محتوى لها)، أن تؤسس منظمات فعّالة ومرنة، أي إن أيديولوجياتها أو شعاراتها ليست مقدسة[2]، غير قابلة للنقد أو النقض، تريد تحقيقها عبر تسلمها السلطة واستئثارها بالدولة ومؤسساتها وامتيازاتها على حساب المجتمع وقواه المختلفة، وهذه الأيديولوجيات والشعارات ثبت من خلال التجربة التاريخية والمعاصرة، بطلانها، وأصبحت خارج التاريخ وأصبح من العبث بل من الظلم الكبير الاستمرار في تضليل الشباب ودفعهم إلى التشبث بالأوهام التي كانت الأحزاب وما تزال تنتجها.

إن الأحزاب والمنظمات والجمعيات المدنية، هي ظاهرة أخرى مختلفة، ظاهرة حضارية تنتمي لثقافة وضرورات العصر الحديث، ولذلك فإن أوهام الايديولوجيا وفراغاتها لا تدخل ضمن اهتماماته، بل إن وجوده وثقافته ومستقبله يعتمد على

---

[1]- روبرت دال: الديمقراطية ونقادها، ترجمة: نمير عباس مظفر، دار الفارس، بيروت، 2005، ص535.
[2]- فائز هشام البرازي: لا للديمقراطية نعم للديمقراطية، دار حوران، دمشق، سوريا، ط1، 2005، ص218.

مفاهيم واقعية واضحة ومحددة تتعلق بالمصالح المشروعة للجماعات أو الفئات التي تمثلها.

فضلاً عن تكوين هوية وطنية لهذه الأحزاب والمنظمات والجمعيات المدنية، تعتمد أساساً على مبدأ احترام إنسانية المواطن وحقوقه ومصالحه بعيداً عن لونه أو قوميته أو دينه أو طائفته، وهذا ما يكرس ثقافة الوحدة الوطنية التي يجد فيها الجميع مصالحهم وضمان مستقبلهم.

المبحث الأول

الحرية والمجتمع المدني

المطلب الأول: الحرية والاكراه

اننا حتى لو اكتفينا بالقول إن الانسان حر طالما انه لا يخضع لأي نوع من الاكراه من جانب الآخرين فمن الواضح إن مفهوم الاكراه ذاته يحتاج الى تعريف ودراسة، ولعل الجملة الشهيرة التي قالها (برتراند رسل) في تعريف الحرية قد تصلح كمدخل لذلك، يقول الفيلسوف البريطاني: (ان الحرية بشكل عام يجب ان تعرّف على انها غياب الحواجز أمام تحقيق الرغبات)[1].

الآ ان هذا التعريف لا يمكن ان يوصلنا بعيداً، فلنتخيل مجتمعاً كليانياً وشمولياً نجح حكامه خلال سنوات نجاحاً عظيماً في السيطرة عليه والتحكم به تحكماً مطلقاً في تكييف أذواق أفراده من خلال نظام تربوي وتثقيفي واعلامي مُطبق الإحكام الى حد تصبح معه رغبات المواطنين متطابقة مع رغبات الحكام والى حد لا يشعرون معه أن حرية اختياراتهم قد حُدّت أو لُجمت.

انهم لا يعون وجود أي قيود أو حواجز أمام تحقيق رغباتهم، إن مجتمعاً كهذا هو حالة فرضية قصوى الا إنه يشير نوعاً ما الى الظروف القائمة في كل المجتمعات بقدر أقل أو أكثر حسب كل مجتمع وتطوره الموضوعي.

إن من الصعب إن لم نقل من المحال وصف هكذا مجتمع بأنه حر بالرغم من إن الاكراه بالمعنى المتعارف عليه ليس مستعملاً فيه لا بل أصبح في الواقع غير ضروري، من كل هذا يمكننا استخلاص نقطتين:

أولاً: إذا كان غياب الاكراه شرطاً ضرورياً لوجود الحرية، فان مفهوم الاكراه نفسه يجب أن يوضع في إطار واسع بحيث لا يشمل فقط الأشكال المباشرة، كالممنوعات والعقوبات والأوامر الفوقية الواضحة، بل أيضاً الأشكال العميقة والإكراهية غير

[1]- أندريه لالاند: مصدر سابق، ص725-736؛ برتراند رسل: العلم والمجتمع، ترجمة: صباح الدملوجي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص20.

المباشرة كالقمع المستتر[1] ومختلف أنواع الرقابة والتوجيه والتكليف، كغسل الدماغ والتشريب العقيدي والدعاية والإعلان.

ثانياً: إذا كانت الحرية تعني حق الفرد في الاختيار فـإن الحـق يتـضمن بالـضرورة أن تكـون مواضـيع الاختيار معروفة تماماً من صاحب الاختيار أي أن يختار بوعي ومعرفة كاملين وبالتالي فإن الحرية التـي يتمتع بها أفراد المجتمع مرتبطة بمدى قدرة حكم الانسان على الأمور ونقدها وتحليلها بالـسهولة التـي يستطيع بها أن يحدد خياره، لا أن يملى عليه الاختيار بشكل غير مباشر أو بتزييف وخداع.

في هذا الاطار، فإن التعليم والثقافة بتوسيعهما لقدرة الانسان على الاختيار والقرار قـد شـكلا شرطـاً أولياً هاماً من شروط ممارسة الحرية، إذ إن المعرفة تطور القدرة على الأفعـال الحـرة والتـصرف الحـر[2]، وبالمقابل فإن الاعلام المشوه أو الكاذب بالإضافة الى الدعاية غير الشريفة وتركز وسائل الإعلام والإعـلان في أيدي جهة مالية أو سياسية منحازة كل هذا يقلص حدود الحرية ويعطـي تـأثيراً قمعيـاً واكراهيـاً لا يقل عن المفعول الذي يعطيه القمع المباشر الصريح، لا بد أن الضرر الذي يلحقه القمـع المـستتر وغـير المباشر بالحرية هو يتجاوز أحياناً كثيرة الضرر الذي يلحقه القمع المباشر والعنيـف[3]، ذلـك أن المجتمـع قد لا يعي تماماً الأخطار التي يعرضه لها تركز الاعلام من خـلال توجيـه يـومي وذكي، وبالتـالي لا يـشعر الفرد بدوافع لمقاومة آثار هذا التركيز في حين أنه يشعر تماماً بالقمع المباشر الذي يتعرض له مما يسهل عملية مقاومته وعدم الخضوع لتأثيره.

[1]- جون ستيوارت مل: عن الحرية، ترجمة: عبد الـلـه امين غيث، مكتبة الأهلية، عمان، 2012، ص77.

[2] - رسل.جيه.دالتون: دور المواطن السياسي، ترجمة: د. احمد يعقوب، دار البشير، الأردن، 1996، ص54.

[3]- تيد هندريش: العنف السياسي فلسفته-اصوله-ابعاده، ترجمـة: عيـسى طنـوس وآخـرون، دار المـسيرة، بـيروت، 1986، ص32.

المطلب الثاني: الخوف من الحرية

إن معرفة الحقيقة ليست مسألة الذكاء في المقام الأول، بل مسألة الطبع[1]، كما إن شرط الوجود الاجتماعي هو الوجود في البيت، وشرط الإصغاء إلى الآخر هو الإصغاء إلى الذات[2]، فإذا كان صحيحاً إن اعتراف المرء بحيرته يشكل بداية الحكمة، فهذه حقيقة لا تتعدى كونها تعليقاً بسيطاً على حكمة إنسان العصور الحديثة، فنحن رغم الحسنات التي يتمتع بها تعليمنا العالم في المجال الأدبي، ورغم إعدادنا التربوي العام، قد فقدنا تلك الموهبة التي تجعلنا نعرب عن حيرتنا، إذ يفترض بكل الأمور أن تكون معروفة، إن لم يكن من قبلنا فمن قبل بعض الاختصاصيين الذين تقوم مهمتهم على معرفة ما لا طاقة لنا بمعرفته، ذلك أن كون المرء في حيرة من أمره يعتبر دليلاً مزعجاً على الدونية الذهنية، حتى أن الأطفال بالذات نادراً ما يعربون عن دهشتهم، أو أنهم على الأصح يحاولون أن لا يعربوا عنها، وهكذا نأخذ كلما تقدمت بنا السن نفتقد شيئاً فشيئاً إلى ملكة الدهشة، بل نأخذ نعتبر أن إعطاء الجواب الصحيح أمر في غاية الأهمية، في حين أن طرح السؤال الصحيح لا يتخذ في نظرنا، في المقابل، إلا قيمة ثانوية[3].

لقد أصبح إنسان اليوم يتصرف مثل الانسان الآلي الذي لا يعرف نفسه ولا يفهمها، والشخص الوحيد الذي يعرفه هو الشخص الذي من المفترض أن يكون عليه، والذي حلت لديه الدردشة عديمة المعنى محل الحديث التواصلي، وحلت ابتسامته المصطنعة محل الضحكة الراقية التي تخرج من القلب، واستبدل الألم الراقي بإحساس من اليأس الممل، وهناك عبارتان يمكن وصف هذا الفرد بهما: الأولى أنه يعاني من عيوب في التعامل بتلقائية وعيوب في شخصيته والتي تبدو غير قابلة للعلاج، وفي نفس الوقت يمكن القول أنه لا يختلف اختلافاً أساسياً عن ملايين البشر الذين يعج بهم الكون، (هذا الفقدان للذاتية لا يزال يزيد من طابع الارغام على التطابق، انه يعني إن الانسان لا يستطيع أن يتأكد من نفسه الا اذا عاش حسبما يتوقع الآخرون،

[1] - إريك فروم: ميثولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص19.
[2] - إريك فروم: فن الإصغاء، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص36.
[3] - إريك فروم: ميثولوجيا، مصدر سابق، ص64.

وإذا لم نعش حسب هذه الصورة فإننا لا نخاطر فحسب بالاستهجان والعزلة المتزايدة، بل نخاطر بفقد ذاتية شخصيتنا التي تعني تعرض سلامتنا العقلية للخطر)[1].

وبالتطابق مع توقعات الآخرين، بألا يكون الانسان مختلفاً، نخرس هذه الشكوك عن ذاتية الانسان ويتم الحصول على أمان معين، وعلى أية حال يكون قد دفع الثمن غالياً، إن التنازل عن التلقائية والفردية يفضي الى انجراف الحياة ومن الناحية السيكولوجية إن الانسان الآلي بينما هو حي بيولوجياً هو ميت انفعالياُ وذهنياً، بينما هو يقوم بحركات الحياة، فإن الحياة تنساب من بين يديه كالرمال، إن الانسان الحديث وراء جبهة من الرضا والتفاؤل غير سعيد في الاعماق، كحقيقة واقعة، إنه على شفا اليأس، إنه يتمسك يائساً بفكرة التفردية، إنه يريد أن يكون مختلفاً.

إن الانسان الحديث تواق للحياة، ولكن لما كان إنساناً آلياً فانه لا يستطيع أن يعيش الحياة بمعنى النشاط التلقائي الذي يتخذه ويحله محل أي نوع من الاضطرابات أو الإثارة، إثارة كل مؤثرات الحياة والمعايشة العنيفة لاضطرابات الاشخاص الخياليين على شاشات الفضائيات.

إن الانفعالات في مجتمعناً لا يحدث لها تشجيع بصفة عامة، وبينما ليس هناك شك في أن أي تفكير خلاق، وكذلك أي نشاط خلاق آخر، مرتبط لا محالة بالانفعال، فقد أصبح من المثاليات أن نفكر وأن نعيش بالانفعالات، أن تكون منفعلاً قد أصبح مرادفاً لأن تكون لست متزناً أو لست على ما يرام، والفرد بتقبله هذا المعيار قد أصبح ضعيفاً إلى حد كبير.

لقد افتقر تفكيره وتسطّح، ومن جهة أخرى، لما لم يكن في الامكان قتل الانفعالات تماماً، فإنه لا بد من أن يكون لها وجودها بعيداً عن الجانب العقلي من الشخصية، والنتيجة هي العاطفة الرخيصة وغير المخلصة التي تغذي بها الفضائيات والأغنيات الشعبية ملايين من الناس المحرومين من العواطف، (اننا فخورون باننا لسنا خاضعين لأية قوة خارجية، وإننا احرار في التعبير عن افكارنا ومشاعرنا ونحن نأخذ بثقة ان هذه الحرية تكاد تضمن على نحو تلقائي آلي فرديتنا)[2]، وعلى أية حال، فإن

[1] - إريك فروم: الخوف من الحرية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، سوريا، ط1، 1972، ص196.

[2] - المصدر نفسه ، ص31.

حق التعبير عن افكارنا لا يعني شيئاً الا إذا كنّا قادرين على أن تكون لنا افكار من أنفسنا، إن التحرر من السلطة الخارجية هو مكسب أخير إذا ما كانت الظروف السيكولوجية الباطنية هي بشكل ما تمكننا من تأسيس فرديتنا، فهل نحن حققنا ذلك الهدف أو إننا على الاقل نقترب منه؟

(الفرد في كل نشاط تلقائي يعانق العالم، فلا تظل نفسه الفردية لم تُقضَ فحسب، بل هي تصبح أكثر قوة واشد صلابة، فالنفس تكون قوية بقدر ما تكون نشطة، لا يوجد أية قوة أصيلة في التملك كتملك، لا في الملكية المادية ولا في الصفات الذهنية مثل الانفعالات أو الأفكار)[1]، كما إنه لا يوجد أيضاً قوة في استخدام واستغلال الموضوعات، إن ما نستخدمه ليس ملكنا بكل بساطة لأننا نستخدمه، إن ما هو ملكنا هو فقط الذي نرتبط به بنشاطنا الخلاق سواء كان هذا شخصاً أو موضوعاً غير حي.

إن تلك الصفات الناجمة عن نشاطنا التلقائي هي وحدها التي تعطي قوة للنفس ومن ثم تكوّن أساس التكامل، والعجز عن السلوك تلقائياً والتعبير عما يشعر به المرء ويفكر فيه بأصالة والضرورة الناجمة لتقديم نفس زائفة للآخرين وللإنسان هي كلها جذور الشعور بالدونية والضعف، وسواء كنا ندري هذا أم لا، فلا شيء يدعونا الى الخجل أكثر من الا نكون أنفسنا، ولا يوجد شيء يمكن أن يعطينا فخراً وسعادة أكثر من التفكير والشعور والقول بما هو نحن، (فاذا حقق الفرد نفسه بالنشاط التلقائي ومن ثم تعلق بالعالم، فإنه يكف عن أن يكون ذرة منعزلة، إنه والعالم يصبحان جزءاً من كل، مبنىً واحداً، إن له مكانته الحقّة ومن ثم يختفي شكه فيما يتعلق بنفسه ومعنى الحياة، هذا الشك ينبعث من انفصاله ومن انجراف الحياة، وعندما يتمكن من الحياة لا بطريقة تلقائية فإن الشك يختفي، إنه يدرك نفسه كفرد فعال وخلاق ويدرك إن هناك فحسب المعنى الوحيد للحياة: فعل الحياة نفسه)[2].

إن الصعوبة الخاصة في إدراك الى أي مدى لا تكون فيه رغباتنا، وافكارنا ومشاعرنا بالمثل، حقاً رغباتنا بل وُضعت فينا من الخارج مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلة السلطة والحرية، في سيرورة التاريخ الحديث حلت محل سلطة الدين سلطة الدولة وحلت محل

---

[1] - المصدر السابق ، ص37.

[2] - المصدر نفسه ، ص99.

سلطة الدولة سلطة الضمير وفي حقبتنا الراهنة حلت محل سلطة الضمير السلطة المجهولة للحس المشترك العام والرأي العام كأدوات للتطابق، ولأننا قد حررنا أنفسنا من الاشكال الصريحة القديمة للسلطة فإننا لا نتبين إننا أصبحنا فريسة نوع جديد للسلطة، لقد أصبحنا آلات تعيش في ظل وهم الافراد ذوي الارادة الذاتية، هذا الوهم يساعد الفرد على أن يظل غير مدرك لعدم زعزعته، ولكن هذا هو كل العون الذي يستطيع الوهم أن يمنحه، ونفس الفرد ضعيفة أساساً، حتى أنه يشعر بالعجز والزعزعة الشديدة، إنه يعيش في عالم فقد فيه التعلق الاصيل به والذي فيه قد أصبح كل شيء وكل شيء مصطبغاً بصبغة الاداة التي تؤدي عملها بلا تفكير حيث أصبح جزءاً من آلة بَنَتْها يداه، إنه يفكر ويشعر ويريد ما يعتقد إنه مفروض فيه أن يفكر فيه ويشعر به ويريده، وفي هذه العملية ذاتها يفقد نفسه التي عليها يجب أن ينبني كل أمان أصيل لفرد حر.

(التحرر من) ليس متطابقاً مع الحرية الإيجابية، (الحرية لـ) إن بزوغ الانسان من الطبيعة هو عملية طويلة مستخلصة، إنه الى حد كبير يظل مقيداً بالعالم الذي منه ظهر، إنه يظل جزءاً من الطبيعة، التربة التي يعيش عليها، الشمس والقمر والنجوم، الشجر والازهار، الحيوانات، ومجموع الناس الذين يرتبط معهم بروابط الدم[1].

والادباء البدائيين شهود على شعور الانسان بتوحده مع الطبيعة، فالطبيعة الحية وغير الحية جزء من عالمه الانساني، أو كما يمكن للإنسان أن يضع الأمر، إنه لا يزال جزءاً من العالم الطبيعي، هذه الروابط الاولية تسد الطريق أمام تطوره الانساني الكامل، إنها تقف في طريق تطوير عقله وقدراته النقدية، إنها لا تدعه يعرف نفسه والآخرين الا من خلال وسيط مشاركته أو مشاركتهم في قبيلة أو جماعة اجتماعية أو دينية لا كبشر، بقول آخر، (إنها تقف عقبة في طريق تطوره كفرد حر محدد لذاته منتج)[2]، ولكن بالرغم من هذا الجانب، هناك جانب آخر، هذا التوحد مع الطبيعة والقبيلة والدين يعطي الفرد أماناً، إنه يمت الى، إنه مغروس في كل مبنى يكون فيه

[1] - المصدر السابق، ص101.

[2] - نفس المصدر، ص102.

مكان لا جدال فيه، إنه قد يعاني من الجوع أو القهر، لكنـه لا يعـاني مـن أسـوأ الآلام، الوحـدة الكاملـة والشك الكامل.

إن مشكلة ما إذا كان نظام اقتصادي وسياسي يطور قضية الحرية لا يمكـن حلهـا في الإطـار الـسياسي والاقتصادي وحده، المعيار الوحيد لتحقيق الحرية هو إذا كان الفرد لا يشارك بفعالية في تحديد حياتـه وحياة المجتمع، ولا يتم هذا بالفعل الصوري للتصويت فحسب، بـل في نـشاطه اليـومي وفي عملـه وفي علاقته بالآخرين ايضاً، إن الديمقراطية السياسية الحديثة إذا قصرت نفسها على المجال السياسي المحـض لا تستطيع بما فيه الكفاية، أو نواجهه بنتـائج اللاجـدوى الاقتـصادية للفـرد المتوسـط، ولكـن المفـاهيم الاقتصادية المحض مثل تشريك وسائل الانتاج ليست كافية بالمثل، إنني لا أفكر هنا كثـيراً في الاسـتخدام المخادع لكلمة الاشتراكية كما طبقت، بسبب المسائل التكتيكية، في الاشتراكية الوطنية، إن مـا في ذهنـي هو روسيا حيث أصبحت اشتراكية كلمة مخادعة، لأنه بالرغم من إن تشريك وسائل الانتاج قد تم، فإن هناك بيروقراطية قوية بالفعل تـستغل الجماهـير الواسـعة مـن الـسكان، وهـذا يمنـع بالـضرورة تطـور الحرية والنزعـة الفرديـة حتـى لـو كانـت الـسيطرة الحكوميـة فعالـة في المـصلحة الاقتـصادية لغالبيـة السكان[1]، إن الدين والقومية، وكذلك اية عادة وأي معتقد مهما يكن عبثاً ومحطاً، إن كان يـربط الفـرد بالآخرين فهي ملاجئ مما يخشاه الانسان ايما خشية: كالعزلة[2].

ان ما يميز المجتمع في العصور الوسطى عن المجتمع الحديث هو نقصه من الحرية الفردية، لقد كان كل فـرد مـن الفـترة المبكـرة مقيـداً بـدوره في النظـام الاجتماعـي، لم تكـن أمـام الانـسان سـوى فرصـة واهنة للتحرك اجتماعياً مـن طبقـة الى أُخـرى، بـل لا يكـاد يكـون قـادراً عـلى الحركـة حتـى جغرافيـاً من مدينة الى أُخرى أو من بلد الى آخر، وفيما عـدا اسـتثناءات قليلـة عليـه أن يمكـث حيـث ولـد، بـل إنـه كـان في الاغلـب غـير حـر في أن يلـبس كـما يهـوى أو أن يأكـل كـما يـشاء، وكـان عـلى التـاجر أن يبع حسب سعر معين وكان على الفلاح أن يبيع عند مكان معين، وكـان محرمـاً عـلى عـضو النقابـة أن يفـشي أيّـة اسرار تقنيـة خاصـة بالإنتـاج لأي فـرد لـيس عـضواً في نقابتـه وكـان مـرغماً عـلى أن

[1] - علي صبيح التميمي: الفلسفة الاشتراكية، المصدر السابق، ص 232.
[2] - علي صبيح التميمي: المقدس في المعتقدات الدينية، المصدر السابق، ص193.

يدع زملاءه من اعضاء نقابته يشاركونه في أيّة عملية شراء مفيدة للمادة الخام، لقد هيمنت على الحياة الشخصية والاقتصادية والاجتماعية قواعد والزامات لم يفلت منها مـن الناحيـة العمليـة أي مجـال مـن مجالات النشاط[1].

فإذا حدث وتقطعت الروابط الاولية التي تعطي للإنسان الأمان، وإذا حـدث أن واجـه الفـرد العـالم الذي خارجه كذاتية منفصلة تماماً، فإن أمامه اتجاهين حيث عليه أن يقهر الحالة التي لا تطـاق، حالـة العجز والوحدة[2]، يستطيع في إتجاه منهما أن يتقدم الى الحرية الإيجابية، يستطيع أن يتعلق عـلى نحـو تلقائي بالعالم في الحب والعمل، في التعبير الاصيل عن القـدرات العاطفيـة والحـسية والعقليـة، وهكـذا يستطيع أن يصبح مـرة أُخـرى متحـداً مـع الانـسان والطبيعـة ونفـسه دون أن يتنـازل عـن الاسـتقلال والتكامل الخاصين بنفسه الفردية[3].

والاتجاه الآخر أمامه هو التقهقر والكف عن الحرية ومحاولة قهر وحدته عن طريق استئصال الهوة التي تنشأ بين نفسه الفردية والعالم، وهذا الاتجـاه الثـاني لا يوجـد اطلاقـاً بالعـالم بالطريقـة التـي كـان مرتبطاً بها قبل أن يبزغ باعتباره فرداً، لأن حقيقة انفصاله لا يمكـن قلبهـا، إنهـا هـروب مـن موقـف لا يطاق يجعل الحياة مستحيلة إذا ما استطالت، وهذا الاتجاه للهروب يتميز بطابعه الارغـامي مثـل كـل هروب من الخطر المهدد، كما إنه يتميز أيضاً بالتنازل التام بشكل أو بآخر عن الفردية وتكامل الـنفس، ومن ثم فهو ليس حلاً يفضي الى السعادة والحرية الايجابية، إنـه مـن ناحيـة المبـدأ حـل يوجـد في كـل الظواهر العصابية إنه يسكن القلق الذي لا يطاق ويجعل الحياة ممكنة بتجنـب الخطـر، ومـع هـذا لا يحل المشكلة الواردة ويندفع له الثمن بنوع من الحياة لا يتألف في الأغلب الا من النشاطات الآليـة أو الاضطرارية[4].

الحريـة الايجابيـة تقـوم في النـشاط التلقـائي للشخـصية الكليـة المتكاملـة، أمـا الحريـة السلبية فقد قلنا سابقاً، هي بنفسها تجعل الفرد كائناً منعزلاً وتكون علاقته بالعالم بعيـدة ولا تقوم على الثقة والتي تكون نفسه ضـعيفة مهـددة باسـتمرار، والنـشاط التلقـائي هـو

[1] - أريك فروم: الخوف من الحرية، المصدر السابق، ص40.
[2] - نفس المصدر، ص143.
[3] - نفس المصدر، ص143.
[4] - المصدر نفسه ، ص144.

النشاط الذي يستطيع به الانسان أن يقهر رعب الوحدة دون تضحية بتكامل النفس، ففي التحقق التلقائي للنفس يتحد الانسان من جديد بالعالم وبالإنسان وبنفسه، والحب هو المركب الشديد لمثل هذه التلقائية، لا الحب بمعنى اذابة النفس في شخص آخر ولا الحب باعتباره تملكاً لشخص آخر، بل الحب باعتباره التأكيد التلقائي للآخرين، باعتباره وحدة الفرد والآخرين على أساس الحفاظ على النفس الفردية، وتكمن الصفة الدينامية للحب في هذه القطبية نفسها، إنه ينبع من الحاجة الى قهر الانفصال، إنه يفضي الى الوحدة والاتحاد، ومع هذا لا نستأصل تلك الفردانية، والعمل هو المركب الآخر، لا العمل بمعنى النشاط الاضطراري للهرب من الوحدة، ولا العمل كعلاقة بالطبيعة التي تكون في جانب منها علاقة تسيد عليها وفي جانب آخر عبادة وعبودية لمنتجات ايدي الانسان، بل العمل كخلق، حيث يصبح الانسان متحداً مع الطبيعة في فعل الخلق[1]، وما يصدق على الحب والعمل يصدق على كل فعل تلقائي سواء كان تحقق لذة حسية أو مشاركة في الحياة السياسية للجماعة، إنه يؤكد لفردية النفس وفي الوقت نفسه يوحد النفس بالإنسان والطبيعة.

ان نوع التعلق بالعالم قد يكون نبيلاً او تافهاً، ولكن التعلق حتى بأدنى نوع للأنموذج مفضل أكثر على العزلة، إن الدين والقومية، وكذلك أية عادة وأي معتقد مهما يكن عبثاً ومحطاً إن كان يربط الفرد بالآخرين، هي ملاجئ مما يخشاه الانسان ايما خشية: العزلة[2].

إن اطروحتنا هي أن الحرية لها معنيان بالنسبة للإنسان الحديث: لقد تحرر من السلطات التقليدية وأصبح فرداً، لكنه في الوقت نفسه أصبح منعزلاً عاجزاً وأداة للأغراض القائمة خارجه وأنه اغترب عن نفسه وعن الآخرين، زيادة على ذلك، أن هذه الحالة تقوّض نفسه وتضعفه وترعبه، وتجعله مستعداً للخضوع لأنواع جديدة من القيود، أما الحرية الايجابية من جهة أُخرى فهي متطابقة مع التحقق الكامل لإمكانيات الفرد مع قدرته على أن يحيا بشكل ايجابي وتلقائي.

---

[1] - المصدر السابق ، ص206.

[2] - نفس المصدر، ص210.

لقد وصلت الحرية الى نقطة حرجة عندها، وهي مدفوعة بمنطق ديناميتها، تهدد بالتغير الى نقيضها، إن مستقبل الديمقراطية إنما يتوقف على تحقق النزعة الفردية التي ظلت الهدف الايديولوجي للفكر الحديث منذ عصر النهضة، إن الازمة الحضارية والسياسية في ايامنا هذه لا ترجع الى إن هناك افراطاً في النزعة الفردية بل ترجع الى إن ما نعتقد إنه نزعة فردية قد أصبح قوقعة فارغة.

إن انتصار الحرية ليس ممكناً الا إذا تطورت الديمقراطية الى مجتمع فيه يكون نمو وسعادة الفرد هما هدف وغرض الحضارة، وفيه لا تحتاج الحياة الى تبرير للنجاح أو أي شيء آخر، وفيه لا يكون الفرد تابعاً ومُستغلاً من جانب أية قوة خارجه سواء كانت الدولة أو الجهاز الاقتصادي[1]، وأخيراً مجتمع لا تكون فيه المثل والضمير التبطن للمطالب الخارجية، بل تكون حقاً مثله وضميره (هو) وتعبر عن الأهداف النابعة من تفرديته بنفسه.

وهذه الأهداف لم تتحقق تماماً في أي فترة سابقة من التاريخ الحديث، وهي يجب أن تظل الى حد كبير الاهداف الايديولوجية، وذلك لأن الاساس المادي لتطور النزعة الفردية الاصيلة ناقص، لقد خلقت الرأسمالية هذه المقدمة، وحلّت مشكلة الإنتاج، من ناحية المبدأ على الأقل، ونحن نستطيع أن نتخيل مستقبلاً للوفرة لا يعود فيه النضال من أجل الامتيازات الاقتصادية مدفوعاً بالندرة الاقتصادية، إن المشكلة المواجَهين بها اليوم هي مشكلة تنظيم القوى الاجتماعية والاقتصادية حتى يمكن للإنسان، كعضو في مجتمع منظم، أن يصبح سيد تلك القوى، لا أن يكون عبداً لها.

لقد رأينا كيف إن الشك في نفس الانسان بدأ بتحطيم النظام في العصور الوسطى الذي كان للفرد فيه مكان لا يتزعزع بنظام محدد، لقد كانت ذاتية الفرد مشكلة كبرى في الفلسفة الحديثة منذ ديكارت[2]، واليوم نعتقد اننا ما نحن عليه، ومع هذا لا يزال الشك قائماً حول أنفسنا أو لقد نما بالأحرى.

[1] - روبرت دال: الديمقراطية ونقادها، مصدر سابق، ص114.

[2] - ديكارت: المقال عن النهج، ترجمة: محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص 190، والمنهج الديكارتي: هو المنهج الجديد في الفلسفة، وبسببه سمي ديكارت بـ (أبو الفلسفة الحديثة)، إن دارس فلسفة ديكارت لينذهش عندما يعلم أن تخصص ديكارت الأساسي لم يكن الفلسفة بل الرياضيات والجبر والبصريات، ولا تحتل أعماله الفلسفية التي اشتهر بها سوى جزء ضئيل لا يكاد يصل إلى نصف مجلد، لقد كان ديكارت رياضياً في الأساس، ولم يكن فيلسوفاً إلا في أوقات فراغه من دراساته الرياضية، لكن هذا الجزء الفلسفي الصغير نسبياً من مؤلفاته هو السبب في شهرته كفيلسوف وهو الذي صنع منه مؤسس الفلسفة الحديثة، ويقوم =

لقد عبر بيراندللو[1]، في مسرحياته عن شعور الانسان الحديث هـذا، إنـه يبـدأ بالـسؤال: مـن انـا؟ أي برهان لديّ عن ذاتيتي سوى استمرار نفـسي الفيزيائيـة؟ وليـست اجابتـه مثـل اجابـة ديكـارت، تأكيـد النفس الفردية، بل انكارها: (ليس لي ذاتية، ليـست هنـاك نفـس سـوى التـي هـي انعكـاس لمـا يتوقـع الأخرون مني أن اكون عليه: إنني كما ترغب انت)[2].

إننا نتبين إن عملية نمو الحرية الانسانية لها الطابع الجـدلي نفـسه الـذي لاحظنـاه في عمليـة النمـو الفردي، فمن جهة، إنها عملية نمو القوة والتكامل، السيادة على الطبيعة، نمو قوة العقل الانـساني ونمـو التضامن مع البشر الآخرين، ولكن من جهة أخرى نجد ان هذا الاصطباغ المتنامي بصبغة فرديـة يعنـي تنمية العزلة والقلق ومن ثم نمو الـشك فـيما يتعلـق بـدور الانـسان في الكـون ومعنـى حيـاة الانـسان والشعور النامي بعجز الانسان لا معناه كفرد.

ما هو معنى حرية الانسان الحديثة؟

لقد أصبح الانسان متحرراً من القيود الخارجية التي قد تمنعـه مـن الفعـل والتفكـير حسبما يرى، إنه حر في أن يتصرف حسب ارادته إذا عرف ما يريده وما يفكـر فيـه ومـا يشعر فيه، لكنه لا يعرف، إنه يتطابق مع سلطات مجهولة ويعتنق نفساً ليست نفـسه، وكلما فعل هذا شعر بعجز أشد، واضطر أكثر الى التطـابق، وبـالرغم مـن وجـود قـشرة

=المنهج الديكارتي على أساسين، هما: البداهة: أي التصور الذي يتولد في نفس سليمة منتبهة عن مجرد الأنـوار العقليـة، والاستنباط: أي العملية العقلية التي تنقلنا من الفكرة البديهية إلى نتيجة أخرى تصدر عنها بالضرورة، يقـول ديكـارت في التأمل الأول: (وإذا لم يكن في مقدوري الوصول إلى معرفة أي حقيقة، فليكن أن أفعل ما هو في مقدوري عـلى الأقـل، أي التوقف عن كل حكم، وأتجنب أن أعطي أي مصداقية لأي شيء باطل)، يفرق ديكارت بين النفس والجسد، ويـرى أنهـما جوهران مختلفان تماماً، ويقول (إنني لست مقيماً في جسدي كما يقيم الملاح في سفينته، ولكنني متصل به اتصالاً وثيقـاً، ومختلط به بحيث أؤلف معه وحدة منفردة، ولو لم يكن الأمر كذلك، لما شعرت بألم إذا أصـيب جـسدي بجـرح، ولكنـي أدرك ذلك بالعقل وحده، كما يدرك الملاح بنظرة أي عطل في السفينة)، يعتقد ديكارت أن الـلـه يشبه العقل مـن حيـث أن الـلـه والعقل يفكران ولكن ليس لهما وجود مادي أو جسمي، إلا أن الـلـه يختلف عن العقل بأنه غير محدود، وأنـه لا يعتمد في وجوده على خالق آخر، ويقول:(إنني أدرك بجلاء ووضوح وجود إله قدير وخير لدرجة لا حـدود لهـا)، ومـن العجيب أن مذهب الشك الديكارتي لم يصل بديكارت إلى الإلحاد بل لقد كان مؤمن بوجود الإله ولكنه اوصـل الكثـيرين إلى الإلحاد.

[1] - لويجي بيراندللو (18671- 936): مسرحي وكاتب وشاعر إيطالي، حازة على جـائزة نوبـل لـلآداب لعـام 1934. ولـد في جزيرة صقلية، ودرس الفلسفة في كل من روما وبون. كتب بيراندللو القصة القصيرة والمسرحية، ولكن كتاباتـه المـسرحية (التي نشرت بين عامي 1918 و1936) كانت هي نقطة تميزه الحقيقية، ومن أشهرها:

1-ست شخصيات تبحث عن مؤلف (1921) 2-هنري الرابع (1922) 3-الحياة التي منحتك إياها (1924)

[2] - لويجي بيراندللو: قصص إيطالية، ترجمة: خليفة التليسي، سلسلة نوبل، دار المدى، بيروت، 2004، ص 109.

تفاؤل ومبادرة، فإن الانسان الحديث مقهور بشعور عميـق بـالعجز الـذي يجعلـه يحـدق في الكـوارث القادمة كما لو كان مشلولاً.

والناس لا يموتون تماماً من المسغبة الفيزيائية، كما إنهم لا يموتون تماماً من المسغبة النفـسية بالمثـل، وإذا نظرنا فحسب في الحاجات الاقتـصادية بالقـدر الـذي يهـم الـشخص الطبيعـي وإذا لم نـر المعانـاة اللاشعورية للشخص المتوسط الذي أصبح كالذرة إذن فإننا نفشل في تبين الخطـر الـذي يهـدد حـضارتنا من اساسها الانساني: الاستعداد لتقبل أية ايديولوجية وأي زعيم إذا ما وعد فحسب بالإثارة وقدم بنـاءاً سياسياً ورموزاً تعطي معنىً ونظاماً استعماريين لحياة الفرد[1].

إن شعور الانسان الحديث بالعزلة والعجز لا يزال يزداد من جراء الطابع الذي توجده جميع علاقاته الإنسانية، لقد فقدت العلاقة العينية للفرد مع الآخر طابعها المباشر والانساني واصبح لهذا الطـابع روح الاستغلال وتحويل كل شيء الى آلة، وفي جميع العلاقات الاجتماعية والشخصية نجد إن قـوانين الـسوق هي القاعدة، ومن الواضح إن العلاقة بين المتنافسين يجب ان تقوم على عدم الاكتراث الانساني المتبـادل وإلآ فإن أي فرد منهم سيصاب بشلل في تحقيق مهامه الاقتصادية، ومـن هنـا تـأتي محاربـة كـل مـنهم للآخرين وعدم الامتناع عن التدمير الاقتصادي الفعلي لكل منهم اذا اقتضت الضرورة.

والسلطة ليس من الضروري أن تكون شخصاً أو مؤسسة تقول: عليـك ان تفعـل هـذا أو انـت لـيس مسموحاً لك بذاك، فبينما قـد يـسمى مثـل هـذا النـوع للـسلطة بالـسلطة الخارجيـة، يمكـن للـسلطة أن تظهـر كـسلطة باطنيـة، تحـت اسـم الواجـب أو الـضمير أو الأنـا الأعـلى، وكحقيقـة واقعـة، فـإن تطـور التفكـير الحـديث، مـن الدينيـة الى فلـسفة كانـت، يمكـن أن يتـصف بأنـه إحـلال للـسلطة الباطنية محل السلطة الخارجية، لقد فقدت السلطة الخارجية مكانتهـا واحتـل ضـمير الانـسان المكـان الذي كانت تشغله السلطة الخارجيـة، ولقـد بـدا هـذا التغيـير للكثـيرين عـلى انـه انتـصار الحريـة، إن الخضوع للأوامر من الخارج (على الاقل في المسائل الروحية) بدا غير جدير بالإنـسان الحـر، ولكـن قهـر متضمناته الطبيعية واقامة هيمنة على جانب مـن الفـرد، طبيعتـه، عـن طريـق جانـب آخـر، عقلـه أو

[1]-جون ستيوارت مل: عن الحرية، المصدر السابق، ص137.

ارادته أو ضميره، يبدو إنه الماهية القصوى للحرية، إن التحليل يبين إن الضمير يَحكُم بقوة مثله في هذا مثل السلطات الخارجية تماماً، بل الاكثر من هذا إنه كثيراً ما تكون محتويات الاوامر الصادرة عن ضمير الانسان غير محكومة بالمرة بمطالب النفس الفردية بل بالمطالب الاجتماعية التي تفرض كرامة المعايير الخلقية، إن حكم الضمير يمكن حتى أن يكون أشد قسوة من السلطات الخارجية نظراً لأن الفرد يشعر بأوامره على إنها أوامره هو[1]، فكيف يمكن أن يتمرد ضد نفسه؟

المطلب الثالث: الحرية(الليبرالية)

إن موضوع الليبرالية له أهمية كبيرة في الدراسات الفلسفية من جهتين:

الأولى: الغموض الذي يحيط بالمصطلح في نفسه وعدم تصور الكثير لدلالته ومفهومه.

الثانية: تأثر كثير من أبناء المسلمين به، وقد كان جيل النهضة ممن شارك في دعوة المسلمين إليه ونصحهم به، وصوَّر أن نهضة الغرب وقوة حضارته المادية كانت بسبب اعتناق هذا المذهب الفلسفي، وربما تميَّز هذا المذهب عن غيره في قربه من التطبيق العملي، وكونه شفاف يحمل مذاهب متعددة مع بقائه على وصفه كمذهب فكري.

ولقد استغل الغربيون الليبراليون الإمكانيات الكبيرة المتاحة لديهم لنقل هذا المذهب إلى أقصى الدنيا وصناعة الحياة الإنسانية على أسسه ومبادئه عن طريق القوة السياسية والإقتصادية وتوظيف وسائل الإتصالات التي تمكنهم من مخاطبة كل الناس وفي كل الأرض[2].

ولعل من أبرز نتائج الليبرالية في مجال الإقتصاد (العولمة) وما تحمله من مضامين فكرية وقيم أخلاقية وأنماط حضارية وهي تحمل الرغبة الغربية في السيطرة في كل اتجاه، العسكري والسياسي والقيمي والحضاري والإقتصادي، فضلاً عمّا تحمله من الدمار للإنسانية في معاشها الدنيوي وقد ظهرت آثار الرأسمالية في الحياة الغربية قبل مرحلة العولمة التي هي تعميم للرأسمالية على العالم كله، مما جعل البعض يعتبر القرن الحادي والعشرين هو قرن المفكر الشيوعي (كارل ماركس) لما يرى من تكدس الثروة بيد طبقة من الناس وانتشار الفقر والعوز في الناس وأخذ الأموال من البشر بأي

[1]- ريتشارد داوكينز: الجين الأناني، ترجمة: تانيا جانيا، دار الساقي، بيروت، 2009، ص143.

[2]- بول هيرست، جراهام طومبسون: ما العولمة، ترجمة: فالح عبد الجبار، دراسات عراقية، بغداد، 2009، ص344.

طريق، والتفنن في احتكار السلع الضرورية وتجويع البشر وإذلالهم باسم الحرية الاقتصادية[1].

مفهوم الليبرالية

من الصعوبة بمكان تحديد تعريف دقيق لليبرالية، وذلك بسبب تعدد جوانبها، وتطورها من جيل إلى جيل، حيث تبدو بلورة تعريف واضح ودقيق لمفهوم الليبرالية أمراً صعباً وربما عديم الجدوى، وفي حال تحديد الليبرالية نجد أن هذا التحديد لا ينطبق على عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين سيموا بسمة الليبرالية[2].

وقد أقرت موسوعة لالاند الفلسفية الالتباس الحاصل في مفهوم الليبرالية، فجاء فيها (نرى من خلال التعريفات السابقة مدى التباس هذا اللفظ، ومما يزيد في الالتباس استعماله الطارئ المتداول في أيامنا للدلّ على الأحزاب أو النزعات السياسيَّة)[3].

وفي الموسوعة العربية العالمية (وتعتبر الليبرالية مصطلحاً غامضاً لأن معناها وتأكيداتها تبدَّلت بصورة ملحوظة بمرور السنين)[4].

ولكن لليبرالية جوهر أساسي يتفق عليه جميع الليبراليين في كافة العصور مع اختلاف توجهاتهم وكيفية تطبيقها كوسيلة من وسائل الإصلاح والإنتاج، هذا الجوهر هو (أن الليبرالية تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه)[5].

(وإذا كان لليبرالية من جوهر فهو التركيز على أهمية الفرد وضرورة تحرره من كل نوع من أنواع السيطرة والاستبداد، فالليبرالي يصبو على نحو خاص إلى التحرر من التسلط بنوعيه: تسلط الدولة (الاستبداد السياسي)، وتسلط الجماعة (الاستبداد الاجتماعي)، لذلك نجد الجذور التاريخيَّة لليبرالية في الحركات التي جعلت الفرد غاية

[1] - علي صبيح التميمي: الفلسفة الاشتراكية، مصدر سابق، ص232.

[2] - د. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الثاني، المصدر السابق، ص 1155.

[3] - اندريه لالاند: مجلد2، المصدر السابق، ص725.

[4] - الموسوعة العربية العالمية: مجلد21، ص247.

[5] - عبد اللـه العروي: مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص39.

بذاته، معارضة في كثير من الأحيان التقاليد والأعراف والسلطة رافضة جعل إرادة الفرد مجرد امتداد لإرادة الجماعة)[1].

وأهم ما يميز الأدبيات الليبرالية الكلاسيكية المعاصرة هو اهتمامها المفرط بمبدأ الحرية، حيث يفترض الفكر الليبرالي أن الحرية هي الغاية الأولى والرئيسيَّة التي يتطلع اليها الفرد بطبيعته، وأنه لا يوجد إجابة مطلقة للسؤال الفلسفي المشهور: ما هي الحياة المثلى للإنسان؟ لأن لكل فرد الحق والحرية في اختيار أسلوب الحياة الذي يناسبه[2]، إذن، مبدأ الحرية وتحقيق الفرد لذاته تمثل نقطة انطلاق في الفكر الليبرالي بكل أطيافه، وفي كل المجالات المختلفة.

وقد ورد في موسوعة لالاند أن (هذا الاسم (الليبرالية) عينه يدل خاصة على العقائد التي تعتبر ازدياد الحرية الفردية من مثلها، والعقائد التي ترى أن الحد من دور الدولة هو بمنزلة وسيلة أساسية لهذه الحرية)[3].

والأساس الفلسفي الذي ينطلق منه الفكر الليبرالي هو المذهب الفردي الذي يرى أن الحرية الفردية هدفاً وغاية ينبغي تحقيقها، وقد عُرِّفت الليبرالية مجموعة تعريفات بحسب المجال التي تعرَّف من خلاله، (والليبرالية تعارض المؤسسات السياسية والدينية التي تحد من الحرية الفردية ... وتطالب بحقه في حرية التعبير وتكافؤ الفرص والثقافة الواسعة)[4]، والليبرالية (فلسفة اقتصادية وسياسية تؤكد على الحرية والمساواة وإتاحة الفرص)[5]، وهذا التعريف ليس تعريفاً دقيقاً لمذهب فلسفي تغيَّر مفهومه مع السنين بسبب التقلبات الفكرية والسياسية والاجتماعية، والحقيقة أن التعريف الدقيق لهذا المصطلح هو تعريفه بحسب المجال الذي يعرف من خلاله، نعرفها على النحو التالي: ليبرالية السياسة وليبرالية الاقتصاد وليبرالية الأخلاق ...الخ، وهذا ما قامت به موسوعة لالاند الفلسفيّة، وإذا تتبعنا مراحل الليبرالية التي مرت بها نجد أنها على النحو التالي[6]:

[1] - د. معن زيادة: المصدر السابق، ص1155.
[2] - دينا سماته: الليبرالية نظرة نقدية، مقال في صحيفة الأهرام، العدد 132، إبريل 1998، ص47.
[3] - اندريه لالاند: المصدر السابق، مجلد2، ص726.
[4] - منير البعلبكي: موسوعة المورد العربية، المصدر السابق، مجلد2، ص1050.
[5] - الموسوعة العربية العالمية: المصدر السابق، ج21، ص247.
[6] -عبد اللـه العروي: المصدر السابق، ص 39 –40.

1) مرحلة التكوين، والمفهوم الأساسي في هذه المرحلة هو مفهوم ذات الإنسان باعتباره الفاعل، صاحب الاختيار والمبادرة.

2) مرحلة الاكتمال، ومفهومها الأساسي هو مفهوم الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله، وعلى أساس إن هذا المفهوم شيد علم الاقتصاد العقلي المخالف للاقتصاد الإقطاعي، وشيد علم السياسة العقلية المبني على نظرية العقد، والمخالف لسياسة الاستبداد.

3) مرحلة الاستقلال، ومفهومها الأساسي هو مفهوم المبادرة الخلاّقة من المحافظة على الحقوق الموروثة، والاعتماد على التطور البطيء، وهو تطور من العقل الخيالي إلى الملك الواقعي.

4) مرحلة التقوقع، ومفهومها الأساسي هو مفهوم المغايرة والاعتراض وترك مسايرة الآراء الغالبة، لأن الخلاف والاعتراض يبعد عن التقليد ويولد الإبداع.

أن هذه الكلمة تستعمل في إنكلترا خصوصاً بالمعنى الاقتصادي، بينما تكاد تستعمل دائماً في إيطاليا بالمعنى السياسي الديني[1]، ويحاول توكفيل، أحد أقطاب الليبرالية في القرن التاسع عشر، أن يحدد معنى الحرية فيقول :(إن معنى الحرية الصحيح هو أن كل إنسان نفترض فيه أنه خلق عاقلاً يستطيع حسن التصرف، يملك حقاً لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية)[2]، ونظراً لكون الحرية مفهوماً عاماً يوصل إلى التعارض والتنازع بين الحريات المتناقضة فإنه يتمنى أن توضع الليبرالية في مقابل النظرية الانفلاتية، وهذا تغيير لمفهوم الحرية (الانفلات)، (وعندئذ يمكن أن تكون الأولى (الليبرالية) معتبرة بوصفها النظرية الأخلاقية والسياسية التي تتوق إلى حرية الفرد أيما توق، وتحدّ في الوقت نفسه من المطالبة أو الحصول على هذه الحريات عندما تغدو إباحيات مضرة بالآخر (بمعنى إعلان الحقوق) في المقابل (يمكن للنظرية

[1] - اندريه لالاند: المصدر السابق، مجلد2، ص 726.

[2] - جوزيف إبستاين: ألكسي دو توكفيل، المرشد الى الديمقراطية، ترجمة: سميحة ممدوح الشامي، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة-مصر، 2010، ص62.

الانفلاتية أن تكون صورة للفردية التي لا تعترف بأي حد مألوف وقانوني للحرية الفردية فهي وحدها الحكم على حقوق الفرد وفقاً لقوته)[1].

ويقابل الليبرالية مجموعة من المصطلحات المناقضة لمفهوم الحرية بالمعنى الليبرالي مثل الاستبدادية[2]، والحكومة الأوتوقراطية، هي الحكومة الفردية المطلقة المستبدة، وأي حاكم استبدادي، والخلاصة ان الليبرالية لها مفاهيم متعددة بحسب ما تضاف إليه، ويجمعها الاهتمام المفرط بالحرية، وتحقيق الفرد لذاته، واعتبار الحرية هدفاً وغاية في ذاتها، فالليبرالية هي (نظرية الحرية)، وهي نظرية ذات أطياف متعددة وجوانب مختلفة، وبمقادير متفاوتة، والحرية، مفهوم عام يمكن أن يُعنى به الحرية المطلقة دون معنىً محدَّد، وقد يريد به البعض معناً محدداً معيناً.

ولكن المفهوم الفلسفي لهذا المذهب الفكري هو الحرية المطلقة التي لا تحدها الحدود الا ما كان فيها تجاوز لحريات الآخرين على قاعدة (تنتهي حريتك حيث تبدأ حريات الآخرين)، ومن أستعمل هذا المصطلح لغير هذا المفهوم الشمولي فهو غير مصيب في استعمال المصطلح في غير مجاله وكان الأولى به البحث عن لفظ يناسب معناه غير هذا المصطلح، وهذا يكشف مدى تردد الليبراليين العرب بين مفهوم المصطلح الفلسفي وبين انتسابهم للإسلام المناقض له من الجذور والأصول.

الليبرالية عند جون ستيوارت مِل[3]

يُعتبر (ملْ) من أبرز المفكرين الغربيين الذين نظّروا للفلسفة الليبرالية من خلال كتابيه (عن الحرية)[4]، و(أُسس الفلسفة الليبرالية).

أخذ مل موضوع الليبرالية من الجهة التطبيقية والاجتماعية ولم يناقشها من الناحية الفلسفية المجردة فيقول :(لا يتناول هذا المقال ما يسمى حرية الإرادة، وهي التي تتعارض مع ما يدعى خطأ بفلسفة الضرورة، ولكنه بحث في الحرية المدنية الاجتماعية)[5].

---

[1] - اندريه لالاند: المصدر السابق، مجلد2، ص726 – 727.

[2] - نفس المصدر، ص726.

[3] - جون ستيوارت مل: عن الحرية، ترجمة: عبد اللـه امين غيث، مكتبة الأهلية، عمان، 2012، ص41.

[4] - قسم ستيوارت مل كتابه عن الحرية إلى خمسة فصول، أولها في فكرة الحرية، والثاني: حرية الفكر والمناقشة، والثالث: الفردية كعنصر من عناصر الحياة الطيبة، والرابع: حدود سلطة المجتمع على الفرد، والخامس: تطبيقات.

[5] - نفس المصدر، ص42.

ويـرى مِـلْ في حريـة الفكـر في المعتقـدات الدينيـة:(ولا أقـول إن الاعتقـاد بـصدق العقيـدة مـدعاة للعصمة، بل إن ما أقوله إن ادعاء العصمة معناه إجبار الغـير عـلى قبـول مـا نـراه في العقيـدة دون أن نسمع رأيه فيها، ولا أستطيع أن أدعي العصمة حتى وإن كانت لحماية أعز معتقداتي)[1].

ويقيد مِلْ الحرية حتى لا تصبح انفلاتية متناقضة فيقول:(كلّما تعيَّن ضرر واقع أو محتمل، إما للفرد وإما للعموم ينزع الفعـل الـذي يتـسبب في الـضرر مـن حيّـز الحريـة ليلحـق بحيّـز الأخـلاق أو بحيّـز القانون)[2]، ويقول:(إن ما يخص الفرد وحده هو من حقوقه، وما يخص المجتمع فهو حق للمجتمع)[3].

ويرى مِلْ: إن الدولة لابد أن يكون لها حَدٌّ معيَّن تقف عنده لينمو رصيد الحرية عند الأفراد سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي أو غيره وأنه بدون ذلك سيتحول الأمر إلى اسـتبداد حتـى لـو كـان هنـاك حرية في مجال معين أو انتخاب تشريعي، ويقول مِلْ: (إذا كانت الطرق والسكك والبنوك ودور التـأمين والشركات بالمساهمة والجامعات والجمعيات الخيرية كلها تابعة لإدارة الحكومة، وإذا أصـبحت، زيـادة على ما سبق، البلديات والجماعات المحلية مع ما يترتب عنها اليوم من مسؤوليات، أقساماً متفرعة عـن الإرادة المركزية، إذا كانت الحكومة هي التي تعيّن موظفي تلك المصالح وتكافؤهم بحيث يعود أملهـم في تحسين معاشهم معقوداً عليها، إذا حصل كـل هـذا، حينئـذ تـصبح الحريـة إسـماً بـلا مـسمى، رغـم المحافظة على حرية الصحافة وعلى انتخاب المجلس التشريعي بالاقتراع العام)[4].

ورغم أن الديمقراطية من إفرازات الليبرالية إلا أن مِلْ ينتقـد الديمقراطيـة لأنـه يعتبرهـا هيمنة للأكثرية على حرية الأقلية ولـو كـان فـرداً واحـداً، يقـول مِـلْ:(إن مـشكلة الحريـة تُطرح بإلحـاح داخـل الدولـة الديمقراطيـة... بقـدر مـا تـزداد الحكومـة ديمقراطيـة بقـدر ما ينقص ضمان الحرية الفردية)[5]، ويقول عـن إنجلـترا:(لیـست هـذه الـبلاد وطنـاً لحريـة

---

[1]- جون ستيوارت مل: أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، مصر، 1996، ص227.
[2] - نفس المصدر ، ص227.
[3]- نفس المصدر، ص228.
[4] - نفس المصدر ، ص247.
[5] - نفس المصدر، ص247.

الفكر)، وتوضيح ذلك: أن من مقومات الليبرالية المهمة ضرورة الاعتراض والمغايرة لينمو بذلك الفكر الحر أما إذا كانت الأمور مسلمة لا تحتمل النقد يجمد الفكر ويضمحل الابتكار.

يقول مِلْ:(عندما نقبل أن تكون المبادئ مسلمات لا تحتمل النقد، وأن تكون المسائل الكبرى التي تهم البشر موضحة بدون نقاش محدد، حينذاك يضمر النشاط الفكري الذي طبع الفترات الذهبية من تاريخ الإنسان)[1]، ويعتبر ذلك من أبرز صور الاستبداد لأن مخالفة الجمهور وحيوية النقاش وبلورة الشخصية الفردية هي أساس التطور والتقدم والتحديث، ومن لم يكن كذلك فلا تاريخ له بالمعنى الحقيقي، يقول مِلْ:(إن القسم الأكبر من الإنسانية لا يملك تاريخاً بالمعنى الحقيقي لأنه يئن تحت وطأة الاستبداد)[2].

الدين في كتاب ستيوارت مِلْ

يرى ملْ أن المجتمع الديني غير ليبرالي لأنه مجتمع في نظامه للحكم، فردي استبدادي، ونظامه الاجتماعي العام مؤسس، على الإجماع في الرأي وعلى تحريم النقد والنقاش المفتوح.

وهو ينتقد كل دين أو مجتمع متشدد في قوانينه الأخلاقية والدينية أي التي يضعها فوق النقاش، بما في ذلك المجتمع اليوناني في زمن نهضة العلوم، والإصلاح الديني (البروتستانت)[3]، والمجتمع الإنجليزي والأمريكي[4].

ويصرح مِلْ بنقد الدين في اعتراضه على تحريم تجارة الخمر، فيقول:(إن التحريم يمس حرية الفرد لأنه يَفْتَرِض إن الفرد لا يعرف مصلحته)، وكذلك تحريم أكل لحم

---

[1] - مارك.ف.بلاتنر: الشعبوية والتعددية والديمقراطية الليبرالية، مجلة المشكاة، مجلد21، العدد الأول، (ماضي ومستقبل الديمقراطية)، 2010، ص2.

[2] - نفس المصدر، ص3.

[3]-البروتستانتية: الاحتجاج - Protesting ، ضد فكرة معينة، وقد ظهر استخدام هذه الكلمة لأول مرة بهذه المعنى عام 1529، حينما (أحتج) جماعة من الزعماء الجرمان ضد المرسوم الامبراطوري الذي كان يعارض التغيرات الدينية والذي أمر بالتسامح ازاء القداس الكاثوليكي - The catholic mass، في كل اجزاء الامبراطورية، كما تعني (الاشهاد – The Protestation)، على عقيدة أو أيمان، فمن واجب البروتستانتي أن يشهد الناس على ايمانه، ويعرف البروتستانتي الأن بأنه ذلك الشخص الذي يتبع احد الكنائس التي تؤسس عقيدتها على مبادئ الاصلاح الديني. المصدر، علي عبد المعطي: السياسة اصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1983، ص 189.

[4] - عبد اللـه العروي: المصدر السابق، ص46.

الخنـزير، فيقول:(إن للمسلمين الحق في تجنبهم لحم الخنـزير لأنهم يعافونه، لكنهم عندما يحـتـقرون غيرهم ممن لا يعافه ويأكله، فإنهم يَمُسّون بحرية ذلك الغير)[1].

وهو يعارض فكرة الحسبة لأنه يعتبر ذلك وضعاً للـنفس في موضـع الإلـه، يقـول: (إن النـاس عنـدما ينهون غيرهم عن المنكر يعتقدون أن اللـه لا يكره فقط من يعصي أوامـره، بـل سـيعاقب أيـضاً مـن لم ينتقم في الحال من ذلك العاصي)[2]، ومن الطريف أن ستيوارت ملْ يعود إلى الاعـتراف بأهميـة الحـسبة ويناقض نفسه لمّا طرح الأسئلة التالية: هل يجوز السماح ببيـع الـسم أو التبـغ أو الخمـر؟ هـل يـسمح للمرء أن يبيع نفسه لغيره؟ هل يجب إجبار المرء على التعلم؟ هل يجب تحديـد النـسل؟ ولنقـارن الآن بين قول ملْ الآتي وبين إنكاره مفهوم الحسبة بأنه اتهام للإنسان أنـه لا يعـرف مـصلحته يقـول:(في كـل قضية من القضايا السابقة إن عدم تدخل الدولة قد يـؤدي إلى أن يـضر المـرء نفـسه بنفـسه: أن يبقـى جاهلاً أو أن يبذّر ماله أو أن يسمم أقرباءه أو أن يبيع نفسه، ولكن إذا تدخلت الدولة ومنعـت بعـض الأنشطة، فسيكون المنع بالنسبة للرجل العاقل تجنياً على حقه في التـصرف الحـر)[3]، ويقـول:(إذا كانـت الدولة مسؤولة على تغذية الفقراء فلها الحق أن تحد النسل، أما إذا تركت النـاس ينجبـون كـما شـاءوا فليس عليها أن تعيل الفقراء)[4]، وهنا يناقض ملْ نفسه في عدة قضايا:

- في تدخل الدولة للمصلحة لأنه ليس كل إنسان يعرف مصلحة نفسه.
- في إبطال قاعدة أن الإنسان يعرف مصلحته ولا يحتاج إلى وصاية.
- في إنكار مبدأ الحسبة وتقييد الحريات المطلقة.

نشأة الليبرالية وتطورها

نشأت الليبرالية وسط التغيّرات الاجتماعية التي عـصفت بأوروبـا منـذ بدايـة القـرن الـسادس عـشر الميلادي، وطبيعة التغير الاجتماعـي والفكـري يـأتي بـشكل متـدرج بطـيء، وهـي لم تتبلـور كنظريـة في السياسة والاقتصاد والاجتماع على يد مفكر واحد، بل أسهم عدّة مفكـرين في إعطائهـا شـكلها الأسـاسي وطابعها المميز.

[1] - المصدر السابق ، ص46.
[2] - جون ستيوارت مل: عن الحرية، المصدر السابق، ص97.
[3] - عبد اللـه العروي: المصدر السابق، ص 94.
[4] - المصدر نفسه ، ص95.

فالليبرالية ليست اللوكية (نسبة إلى جون لوك 1632 – 1704)، أو الروسووية (نسبة إلى جان جاك روسو 1712-1778) أو الملّية (نسبة إلى جون ستيوارت ملْ 1806-1873)، وإن كان كل واحد من هؤلاء أسهم إسهاماً بارزاً أو فعالاً في إعطائها كثيراً من ملامحها وخصائصها، وقد حاول البعض تحديد بداية لبعض مجالاتها ففي موسوعة لالاند الفلسفية (الليبرالي (أول استعمال للفظة) هو الحزب الأسباني الذي أراد نحو 1810م أن يدخل في أسبانيا من الطراز الإنكليزي)[1].

أن الليبرالية في الفكر السياسي الغربي الحديث نشأت وتطورت في القرن السابع عشر، وذلك على الرغم من أن لفظتي ليبرالي وليبرالية لم تكونا متداولتين قبل القرن التاسع عشر[2].

والليبرالية(liberalism) فلسفة سياسية ظهرت في أوربا في أوائل القرن التاسع، ثم اتخذت منذ ذلك الحين أشكالاً مختلفة في أزمنة وأماكن مختلفة[3]، والظاهر من تاريخ الليبرالية أنها كانت رد فعل لتسلط الكنيسة والإقطاع في العصور الوسطى بأوروبا، مما أدى إلى انتفاضة الشعوب، وثورة الجماهير، وبخاصة الطبقة الوسطى، والمناداة بالحرية والإخاء والمساواة، وقد ظهر ذلك جلياً في الثورة الفرنسية.

وبهذا يتضح لنا أن الليبرالية في صورتها المعاصرة نشأت مع النهضة الأوربية ثم تطورت في عصور مختلفة إلى يومنا هذا، ويرد بعض الباحثين جذور الليبرالية إلى ديمقراطيي أثينا في القرن الخامس قبل المسيح، والرواقين في المراحل الأولى من المسيحية، ثم حركة الإصلاح البروتستانتية[4]، ويعتبر جون لوك من أوائل الفلاسفة الليبراليين وفلسفته تتعلق بالليبرالية السياسية.

تطور الليبرالية:

أخذت الليبرالية أطواراً متعددة بحسب الزمان والمكان وتغيرت مفاهيمها في أطوارها المختلفة، وهي تتفق في كل أطوارها على التأكيد على الحرية وإعطاء الفرد حريته وعدم التدخل فيها، ويمكن أن نشير إلى طورين مهمين فيها:

---

[1]- اندريه لا لاند: المصدر السابق، مجلد2، ص726.

[2]- د. معن زيادة: المصدر السابق، ص 1156.

[3]- منير البعلبكي: المصدر السابق، مجلد2، ص1050.

[4] - د. معن زيادة: المصدر السابق، ص 1156.

أولاً: الليبرالية الكلاسيكية:

يعتبر جوك لوك أبرز فلاسفة الليبرالية الكلاسيكية، ونظريته تتعلق بالليبرالية السياسية، وتنطلق نظريته من فكرة العقد الاجتماعي في تصوره لوجود الدولة، وهذا في حد ذاته هدم لنظرية الحق الإلهي التي تتزعمها الكنيسة.

وقد تميز لوك عن غيره من فلاسفة العقد الاجتماعي بأن السلطة أو الحكومة مقيدة بقبول الأفراد لها ولذلك يمكن سحب السلطة (الثقة) منها[1].

وهذه الليبرالية الإنكليزية هي التي شاعت في البلاد العربية أثناء عملية النقل لما عند الأوربيين، وقد أبرز آدم سميث، الليبرالية الاقتصادية وهي الحرية المطلقة في المال دون تقييد أو تدخل من الدولة[2].

وقد تكونت الديمقراطية والرأسماليّة من خلال هذه الليبرالية، فهي روح المذهبين وأساس تكوينها، وهي مستوحاة من شعار الثورة الفرنسية (دعه يعمل) وهذه في الحرية الاقتصادية (دعه يمر) في الحرية السياسية.

ثانياً: الليبرالية المعاصرة:

تعرضت الليبرالية في القرن العشرين لتغيّر ذي دلالة في توكيداتها، فمنذ أواخر القرن التاسع عشر، بدأ العديد من الليبراليين يفكرون في شروط حرية انتهاز الفرص أكثر من التفكير في شروط من هذا القيد أو ذاك، وانتهوا إلى أن دور الحكومة ضروري على الأقل من أجل توفير الشروط التي يمكن فيها للأفراد أن يحققوا قدراتهم بوصفهم بشراً، ويحبذ الليبراليون اليوم التنظيم النشط من قبل الحكومة للاقتصاد من أجل صالح المنفعة العامة، وفي الواقع، فإنهم يؤيدون برامج الحكومة لتوفير ضمان اقتصادي، وللتخفيف من معاناة الإنسان، وهذه البرامج تتضمن: التأمين ضد البطالة، قوانين الحد الأدنى من الأجور، ومعاشات كبار السن، والتأمين الصحي، ويؤْمِن الليبراليون المعاصرون بإعطاء الأهمية الأولى لحرية الفرد، غير أنهم يتمسكون بأن على الحكومة أن تزيل بشكل فعال العقبات التي تواجه التمتع بتلك الحرية.

---

[1] - المصدر السابق ، ص1156-1157.

[2]- آدم سميث: ثروة الأمم، ترجمة: حسني زينه، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد، 2007.

واليوم يطلق على أولئك الذي يؤيدون الأفكار الليبرالية القديمة: المحافظون[1]، ونلاحظ أن أبرز نقطة في التمايز بين الطورين السابقين هو في مدى تدخل الدولة في تنظيم الحريات، ففي الليبرالية الكلاسيكية لا تتدخل الدولة في الحريات بل الواجب عليها حمايتها ليحقق الفرد حريته الخاصة بالطريقة التي يريد دون وصاية عليه، أما في الليبرالية المعاصرة فقد تغير ذلك وطلبوا تدخل الدولة لتنظيم الحريات وإزالة العقبات التي تكون سبباً في عدم التمتع بتلك الحريات، وهذه نقطة جوهرية تؤكد لنا أن الليبرالية اختلفت من عصر إلى عصر، ومن فيلسوف إلى آخر، ومن بلد إلى بلد، وهذا يجعل مفهومها غامضاً كما تقدم، وقد تعرف الليبرالية تطورات أخرى في المستقبل، ولعل أبرز ما يتوقع في الليبرالية هو التطور نحو العولمة التي هي طور ليبرالي.

المطلب الرابع: الحرية والابداع

يتحقق توازن الإنسان في المجتمع، إذا توفرت له بالضرورة ثلاثة أبعاد[2]، تتمثل في:

1) الحرية: ينشد الناس جميعاً، حيثما كانوا، الحرية، ليمارسوا اختياراتهم التي في وسعهم أن يصلوا إليها.

2) الكرامة الشخصية: مطلب أساسي للناس أن يمارسوا هويتهم كما يعيشونها، وهذا ما يطلق عليه عادة (الحاجة إلى الكرامة الشخصية).

3) تأكيد الأمل: مطلب أساسي للناس كذلك، أن يتوفر لهم قدر من الثقة أو اليقين من أن المجتمع الذي ينتمون إليه يحمل لهم درجة معقولة من الأمل بأن طموحاتهم سوف تتحقق.

وقد خلص عالم النفس الأمريكي (هادلي كانتريل) في دراسة نشرها لبحث حضاري مقارن أجراه في أربعة عشر بلداً من بلدان العالم، أن الإنسان ينزع بطبعه إلى طلب الحرية، في أن يحقق ذاته كما يعيشها، ويتوقع من مجتمعه أن يتيح له ذلك[3].

[1] - الموسوعة العربية العالمية: المصدر السابق، ج21، ص 248.

[2] - كارل بوبر: في الحرية والديمقراطية، ترجمة: عقيل يوسف عيدان، الحوار للثقافة، الكويت، ط1، 2009، ص45.

[3]- نبيل سليمان: وعي الذات والعالم، دار الحوار، اللاذقية-سوريا، 1985، ص29.

إن الحرية بالمفهوم المطلق لا وجود لها إلا في الذهن، أما في الواقع فلا توجد إلا حريات نسبية، فكما إنك تعتبر نفسك حراً، دع للآخرين حريتهم ولا تعتدي عليها تحت مسمى أنت حر، مثلاً هل يحق لك التنصت على مكالمات الآخرين لأنك تملك الحرية في استخدام التقنيات الحديثة؟، هل يحق لك بيع أسرار بلدك للعدو، لأنك فرد حر؟ إن الحرية هنا تحكمها قوانين الدولة التي تنظم العلاقة بين الفرد والمجتمع أو بين الفرد والدولة.

هذا الطرح يحيلنا إلى الديمقراطية وعلاقتها بالحرية، أن مفهوم الديمقراطية لابد من تحليله على محورين، أحدهما محور علاقة الحاكم بالمحكوم، أو السلطة بالمواطن، والثاني محور علاقة المواطن بالآخرين من أفراد المجتمع، سوف نجد أن المحور الأول تحكمه علاقات تدور حول مفهوم (الحرية في مقابل القهر)، بينما المحور الثاني تحكمه تفاعلات تدور حول مفهوم (التراضي في مقابل التناحر)[1].

منذ القدم تعددت الأنظمة الشمولية التي عرفتها البشرية وتنوعت عبر الزمان والمكان، لكن تظل هناك عناصر ثابتة تتكرر في كل تجربة استبدادية، وغالباً ما تكون الثقافة والإبداع أولى ضحاياها، أهم هذه العناصر تأليه الحاكم ليصبح من حقه وحده اتخاذ كافة القرارات، مستنداً في حكمه على أعمدة راسخة من مؤسسات عسكرية واقتصادية ودينية، وتشكل الإدارة الحكومية والشرطة ووسائل الإعلام أدوات ممارسته للسلطة، لذا تسيطر الصحف الرسمية على وسائل الإعلام من أجل السيطرة على الرأي العام وتحويله إلى طفل يحتاج لمن يرعاه ويقرر له مصيره وحياته، وبما أن الحاكم يعرف مصلحة شعبه أفضل من الشعب نفسه، يمارس سلطته الأبوية عليه، وهنا لابد من إسكات الأصوات المثيرة للفوضى التي تخرج عن الخط الرسمي بفرض مجموعة من القوانين المقيدة للحريات، وخاصة حرية الرأي والتعبير، فيواجه المبدع الاتهامات، أو يسقط تحت أقدام الحاكم[2].

---

[1] - روبرت دال: المصدر السابق، ص301.

[2] - د. زكي نجيب محفوظ: عن الحرية اتحدث، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1989، ص7.

وبهذا نكتشف أن مشكلة الحرية تتمثل لنا في أشد صورها مأساوية حين تشير إلى علاقة سلبية بين الكاتب والسلطة الحاكمة، ويعد كتاب (كليلة ودمنة)[1]، أول كتاب يمثل علاقة الصراع بين الكاتب والحاكم، والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا تقمع السلطة وأدواتها حرية الكاتب؟ هل السلطة التي تملك وسائل الإعلام، وأدوات القمع الشديدة، تخاف من كاتب كتب مقالة أو نشر رواية أو قصة؟

إن عمل السلطة يتمثل في إعادة بناء الواقع، المجتمع، وفق نظام معرفي خاص، من خلال آليات ضابطة تكتسب عادة صفات الصواب والمعقولية، وهي صفات تعمل بدورها على توفير نوع من المعيارية التي تحدد نطاق المقبول واللامقبول ومجالات المسموح به والممنوع، وغالباً ما توظف هذه الآليات بطريقة لا واعية لأنها تصبح، مع مرور الوقت، جزءاً لا يتجزأ من إنتاج الخطاب السلطوي، كما أنها تشكل حصيلة تاريخ طويل من عمليات التطويع والتطبيع الفكري التي توافرت على ترسيخها المؤسسات التعليمية والتربوية والإرشادية والوعظية، بما أتيح لها من تقنيات بالغة الفعالية وقنوات اتصال تزداد تطوراً يوماً بعد يوم.

وبناء على هذا المنطق، نرى بأن السلطة، أية سلطة، تسعى لفرض أيديولوجيتها على أفراد المجتمع، أي تعمل على ثبات النظم الاجتماعية، لذلك ترفض كل رأي يخالف أيديولوجيتها وفكرها السائد، وبما أن الكتاب والمفكرين يسعون إلى تغيير النظم الاجتماعية الراسخة، يأتي خوفها منهم فتقمع حريتهم خوفاً من أن تُغري كتاباتهم الناس بالتمرد على ما تلزمهم إياه من قيود بالضرورة، لهذا تنظر إلى الكاتب المبدع دائماً بعين الريبة والخشية، وقد تعرض العديد من الكتاب والمفكرين للاعتقال والتعذيب بسبب أفكارهم وآرائهم المخالفة للنظام الحاكم.

وإذا نظرنا إلى الإبداع، نجد أن الإبداع لا يعني استقلال الذات عن مشكلات المجتمع، بل الإبداع هو الخوض في مشكلات المجتمع بالتحليل والتفسير والنقد، وإيجاد الحلول المناسبة، فالإبداع هو رسالة اجتماعية، سواء أكانت هذه الرسالة متمثلة في تعديل البنية المعنوية للمجتمع، كما في حالة الإبداع الأدبي والفني، أم كانت متمثلة في تغيير وجه الحياة المادية للمجتمع، كما هو الحال في الإبداع العلمي والتكنولوجي،

[1] - عبد الله بن المقفع: كليلة ودمنة، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، (د.ت).

وحينما نتحدث عن الإبداع، نتحدث عن الحرية، فالحرية شرط للإبداع، كما أن الإبداع شرط لكي تصبح أفعالنا ذات طابع حر[1].

أساسيات الحرية الإبداعية

أولاً: المخالفة:

إن الصورة الأولى للحرية التي اقترنت بها في التاريخ، هي الحرية بالمفهوم السياسي، حين استشعر الإنسان أن النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية تحد من إبداعه، فلو رجعنا إلى القرون الوسطى في الفكر الغربي، لوجدنا أن الحرية الإبداعية كانت نتيجة للمطالبة بالتحرر من سلطة الدولة والكنيسة، ذلك أن الدولة والكنيسة تدخلتا بشكل مباشر في كل مظهر من مظاهر الحياة، ووصل الأمر إلى قتل المخالفين أو سجنهم من العلماء والمفكرين لسلطة الدولة والكنيسة.

- في النصف الثاني من القرن السادس عشر، كان (كوبرنيك) يرى أن الأرض لا يمكن أن تكون مركز الكون، وهو الأمر الذي كان يعتبر حينئذ من بديهيات علم الفلك الكنسي، لكن العالم كوبرنيك تمسك برأيه المخالف بأن الشمس هي مركز الكون.

- في بداية القرن السابع عشر، لم يكن (يوهانس كبلر) سعيداً بالتصور السائد بين المحيطين به جميعاً، من أن مدارات الكواكب في المجموعة الشمسية مدارات دائرية، وظل متشبثاً بمخالفته، حتى توصل إلى حقيقة أن المدارات بيضاوية.

- وفي نفس القرن، طرح (جاليليو) أن الأرض هي التي تدور حول محورها، مخالفاً بذلك آراء كل من حوله الذين كانوا يرون بأن الكون هو الذي يدور حول الأرض في حين الأرض ثابتة لا تتحرك[2].

إن جريمة هؤلاء وغيرهم ممن تمت محاكمتهم أنهم خالفوا الكنيسة في توجهاتها العلمية، وتمسكوا بوجهة نظرهم المخالفة، وحاولوا تحقيق ذاتهم المبنية على هذه المخالفة لما حققوه علمياً بخطأ الرأي السائد.

---

[1] - د. زكي نجيب محفوظ: المصدر السابق، ص12.

[2] - لوسيان مونييه بوليه: المخاطرة والحرية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة، دمشق، 1977، ص85.

وفي مجال الإبداع، لا يقل تاريخ الإبداع في الآداب والفنون واقعية وفاعلية في تشكيل حاضر الشعوب ومستقبلها عن المنجزات العلمية، فقد تطورت تلك الإبداعات الشعرية والروائية والقصصية والمسرحية والفنون التشكيلية وفنون السينما من مواقع المخالفة لما هو سائد[1].

ثانياً: نقد المجتمع:

إن الحديث عن المجتمع هو حديث عن الحرية، ولكن بشكل آخر، فوجود الظواهر المتناقضة أو الظواهر الراسخة من عادات وتقاليد، تستدعي وجود صراع وحراك فكري بين الأجيال قائم على التغيير، وهذا الأمر يجعل الكتابة المتحررة تشتق عناصرها وأدواتها من واقع الصراع مع ما هو مختلف عليه، مما يدفع إلى طرح كتابة جديدة تبدأ بنقد المجتمع وأدواته وظواهره المعيقة لتطوره أو تغييره.

والسؤال الكبير وعلامة استفهام أكبر، لماذا تهاجر العقول العربية إلى خارج أوطانها وتنتج إبداعاً على كل المستويات يحقق جوائز؟ الإجابة بكل اختصار لأنهم وجدوا الحرية التي يفتقدونها في بلدانهم، وقد حدد الروائي الجزائري (رشيد ميموني) في روايته (النهر المحول) مهام وزير الثقافة في العالم العربي، كالتالي:

ـ سوف أمارس سياسة الإرهاب الثقافي بدون كلل.

ـ سأبدأ بدفع مرتبات مغرية لجيش من المراقبين يتميزون بالميكافيلّية والمراوغة، سيكلفون بالكشف عن المثقفين من كل نوع، وستعرض على أولئك ثلاثة خيارات: الارتداد، أو السكوت، أو المنفى.

ـ سأمنع التاريخ وسألغي هذه المادة الخطيرة من الدراسات الجامعية.

ـ سأحد تدريجياً من عدد الجرائد إلى أن تبقى جريدة واحدة فقط، قد تقرأ أو لا تقرأ، لكنها ستلزم بتكرار ما تردده قبلها إذاعة محاطة باستمرار بالدبابات، تذيع بكل ثقة نبأ انتشار سماء زرقاء في كل أرجاء الوطن.

ـ سأوصد مداخل غرف آلات الإرسال الخاصة بوكالات الأنباء الأجنبية.

ـ سوف أنسى استيراد الكتب وساترك الممثلين والسينمائيين ورجال المسرح عاطلين.

---

[1] - د. محمد عزيز الحبابي: من الحريات إلى التحرير، دار المعارف، مصر، 1972، ص101.

ـ سأصب اللعنة على جميع الكتاب الذين ينشرون أعمالهم في الخارج، وسأضيع مخطوطات الذين يسعون لنشر كتبهم داخل البلاد[1].

إن الحرية ليست ظاهرة، أو واقعة، أو حالة، بل هي فعل مكتسب يعبر عن نفسه من خلال الصراع التركيبي القائم بين المبدع وأدواته الإبداعية من ناحية، ومجتمعه من ناحية أخرى، فالحرية الإنسانية رغم شرطها للإبداع، تقوم على المعرفة والثقافة، لأن الجهل لا ينتج حرية، فالمبدع الذي يجهل تاريخ أمته ليس حراً بل عبداً لمن يزرع في ذهنه تاريخ أمته، والحرية الإبداعية لكي تتحقق تمر بمرحلة من الصراع والتناقض حتى تصل إلى مرحلة الوجود الضروري التي فيها يصبح اختيارها لذاتها مجرد تعبير زمني عن حقيقتها الأزلية، فكرة الوعي بالمصير.

وإذا كانت الحرية هي الشرط المسبق للإبداع والإنجاز الثقافي، فإن ذلك لا يعني أن الحرية أمر محدد في العام فقط فالحرية الذاتية أو حرية النفس البشرية هي الأساس الأول في إنتاج الإبداع الخاص ومن ثم العام.

لقد اجتاحت كلمة الثقافة المشهد السياسي وأصبحت إحدى المفردات السياسية المعاصرة بقصد إضفاء نوع من الشرعية على السلوك السياسي لأصحاب التيارات السياسية، ذلك أن كلمة ثقافة بقيت محافظة على مكانتها وحظوتها خلافاً لكلمة الايدولوجيا إلا أن ذلك لا يعني فقدان الفائدة من تضافر الظاهرة الثقافية بالظاهرة السياسية ومن هنا نشأ مفهوم الثقافة السياسية الذي ارتبط ارتباطاً كبيراً بالخصوصية الوطنية وبالأسس الثقافية للديمقراطية كمنظومة سياسية مرتبطة بالقيم والتقاليد والتصورات[2].

وفي مفهوم الثقافة السياسية صّنف غابرييل الموند وسيدني فيربا هذه الثقافات من الناحية الوظيفية إلى:

-الثقافة الرعوية التي تهتم بالمصالح المحلية.

-ثقافة الخضوع التي تنمي السلبية لدى الأفراد وترتبط بالثقافة التسلطية.

-ثقافة المشاركة وهي تنسجم مع البنية الديمقراطية.

---

[1] - المصدر السابق، ص148.

[2] - د. أحمد حلواني: إنتاج ثقافة الخوف في الأنظمة السياسية، المؤتمر الدولي العلمي الحادي عشر، جامعة فيلادلفيا، الأردن، 24-2006/4/26، ص52.

-الثقافة السياسية المحسوسة وهي ثقافة خليطة حيث يمكن تعايش ضمنها النماذج الثلاثة.

إذا كان ميكافيلي[1]، قد كرّس مفهوم الثقافة السياسية التسلطية المتلائمة مع القيم السلطوية السائدة في عصره فإن مجمل الطغاة والديكتاتوريين قد جهدوا توظيف هذا المفهوم واستخدامه في تكريس سلطتهم ومنع أي تطور في هذا المجال، الأمر الذي أدى إلى تعميم ثقافة الخوف السياسي وتحويله إلى ثقافة عامة في المجتمع تشمل جميع نواحي الحياة وإلى منع تطور الانثروبولوجيا السياسية في المجتمعات المحكومة وفق المبادئ الميكافيلية بحيث تشكّل في العالم حالتان مجتمعتان حالة جمود، وحالة حيوية وتطور الأول منع أو حاول منع حالة التطور من جيل إلى جيل والثاني فتح مجال الدراسات والتأهيل الاجتماعي لتوضيح آليات الانتقال من جيل إلى جيل وفي هذا يقول لويس أرمان:(يجب علينا أن نعلّم الناس كيف يعيشون في عالم ذي أبعاد متحولة، وذي معطيات متحركة، في حين كان الأمر يتعلق خلال عدة قرون منصرمة تعليمهم قبل كل شيء، كيف يتشربون التقاليد التي قام عليها عمل المجتمع الساكن)[2].

وفي هذا يصح ما ذكره تقرير مركز الدراسات المستقبلية بباريس إلى (أن الشبيبة لم يعد لهم أن يصبحوا على نحو ما كان آباؤهم، أن عليهم أن يكتشفوا عالماً جديداً، وأن يحكموا عليه، لكي يبنوا منه عالماً أحسن في أثناء حياتهم)[3] وعليه لم تعد التربية قائمة على تعليم ما مثّله الآخرون بل أصبح ينبغي لها أن تعلم فعل ما لم يفعله الآخرون بعد.

إذا كان ذلك قد شكّل حالة الحيوية في التربية والتأهيل الاجتماعي المستقبلي، فإن ما حاول ترسيخه أصحاب الحالة الأولى، هو تعبئة المواطنين من أجل مواجهة حالة التطور، ومنعها بحجج مختلفة وأدوات متنوعة، منها التخويف من المستقبل المجهول أو الابتعاد عن التراث والأصالة، وبالتالي فقدان الهوية والخصوصية لذلك ركزوا على

[1]- دوني كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2002، ص111.

[2] - روجيه موكشيلي: الحرية والتنظيم، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1980، ص143.

[3]- نفس المصدر، ص144

مفهوم ثقافة المؤسسات المرتكزة على أيديولوجيات باتت تسميتها بالخشبية مصطلحاً بسيطاً ومعترفاً به.

لقد بَذَلَتْ الأنظمة الشمولية بسلوكها الاستبدادي حجج منح الأولوية لتحقيق العدالة الاجتماعية فكان أن تمت التضحية بالحرية من أجل الخبز متناسين القول المشهور (ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان) فخسرت المجتمعات الاثنين معاً العدالة والخبز وجاءت النتائج لتبرهن أن الأنظمة الاستبدادية الفاسدة لا يمكن أن تقود إلى عدالة ورفاه اجتماعي، فالفاسد لا يستطيع أن ينشر إلا الفساد، ولتكريس نظامه يعمد إلى نشر كل أسباب الفساد بغطاء قمعي مرعب لكل من يحاول أن يرفع الغطاء ويكشفه من أجل إشراقه الشمس ونشر الضياء لذلك يحافظ على قلب عادات التفكير والإبقاء على الحياة المعلبة[1].

إن الدعوة إلى نشر الضياء أثارت وتثير ذعراً لدى الديكتاتوريين فيزيدون من ضغوطاتهم، ومن أساليب القمع، ومن عمليات الوعظ المشوبة بالتهديد بالسياط والأصوات العالية.

عليه تبدو التربية وكأنها هي المفتاح للمواجهة والانتصار على الخوف وبالتالي على الديكتاتورية، إن الرسم الجانبي الفيزيولوجي والعقلي والأخلاقي للإنسان الحر هو الذي يمكنه أن يتلاءم مع مواجهة الخوف والانتصار عليه وإعادة تنظيم حياته في شروط متحركة باستمرار.

لقد وضع المربون عشر خصائص أساسية متفق عليها للرسم الجانبي الفيزيولوجي والعقلي والأخلاقي للإنسان الحر الذي تتبعه التربية لمواجهة الخوف وهي[2]:

1. استعداد وسطي للجسم، هو نتيجة ممارسة عقلية للرياضة والاستجمام، وهو يسمح بمواجهة حياة ذات ضروب متنوعة من الإيقاع.
2. اتزان ذهني يشمل نضجاً عاطفياً عالياً وثباتاً انفعالياً جيداً مع مقاومة الذات للإخفاق وفتور العزيمة والقلق.

---

[1] - محمود أمين العالم: ثلاثية الرفض والهزيمة، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1985، ص98.

[2] - دوني كوش: مصدر سابق، ص 213.

3. نمو متسق للقابليات المتنوعة والمتكاملة، سواء كانت عقلية أم طبيعية، وهو يتيح سرعة التقرير، والقيام بردود فعل إيجابية على غير المتوقع، ولكنه يتيح في الوقت ذاته الصبر والاعتدال والتفكير.

4. ثقة بالذات متفائلة ومؤثرة تنطوي على إمكان السيطرة على المسائل الجديدة والمتزايدة التعقيد دائماً.

5. إلفة اجتماعية متطورة، وهي لا تعني فقط قابلية التعاون، بل تعني أيضاً، شعوراً بالانتماء إلى هذا الكوكب، مع تقبل للقيم والنظام الشخصي اللذين تفترضهما هذه الإلفة الاجتماعية.

6. الثقافة الفكرية التي تتيح نفاذاً كبيراً إلى المسائل العامة يغذي التفكير، والتأمل والتعمق الشخصي إلى جانب تخصص مهني يزداد عمقاً واتساعاً.

7. الانتباه إلى الآخرين والإحساس بالعلاقات الإنسانية وتقبل الذات بما هو كائن متفرد وكائن جنسي بل تقبل الآخر أيضاً بما هو كائن مغاير وبما هو شريك.

8. قابلية التغيير ومواجهته بآن معاً وإجراء التحسينات من حين لآخر وهذا ينطوي على قدرته على أن يضع ذاته موضع السؤال دون انفعال ودون انهيار وعلى قدرته على إعادة تنظيم نفسه أو على تغيير دوره في الحياة وعلى قدرته على المبادأة والتلقائية، اللتين تنفيان نفياً مطلقاً كل الشروط.

9. خيال قوي وحر لاختراع حلول جديدة دون الرجوع إلى العادة، ولا إلى معرفة مكتسبة تعد خطأً نهائياً.

10. وأخيراً، إمكان تعلم المرء كيف يتعلم، أي أن يكون قادراً ليس فقط على التكامل أو على جعل معارفه متماشية مع العصر، حتى لو أدت إلى تفجير التصورات السابقة بل أن يكون قادراً أيضاً على مقاربةٍ شخصية للواقع والحاضر من أجل تشييد مفهومات جديدة كلّما تطلب الأمر ذلك.

تلك هي أهداف تربية الحرية للإنسان الذي ينبغي تحقيق صورته الإنسانية الكاملة بما هو شخص إنساني وبما هو كائن اجتماعي بحيث تنفي كل الآثار المرضية التي حاولت أن تثبتها ثقافة الأنظمة الشمولية من خوف، استطالة شاذة، أو انحراف مَرَضي

خلقته أساليب القمع، فيتحول إلى إنسان متلائم مع الحاضر مندمج إيجابياً مع العصر والآخر.

لكن لأجل بلوغ تربية الحرية لابد من تجاوز الصعاب، لأنَّ بلوغها بحاجة إلى انتصارات للإرادة الإنسانية في مواجهة الطغاة الذين يعملون باستمرار وفق آليات شديدة الوطأة بحشو الدماغ بحقائق الأمس الثابتة وبضخ معلومات مكررة هدفها بالنهاية صنع رجال آليين وببغاوات يتمتعون بفضيلتين هما الطاعة وتذكر الحقائق المتعلمة، يرفعون باستمرار لافتات وشعارات ضخمة لا علاقة لها بمسيرة المستقبل[1].

إن تربية الحرية واعتناقها والوصول إليها يحتاج إذن إلى مخاطرة، والمخاطرة التزام يتضمن في ثناياه الرهان على الربح أو الخسارة، وعلى هذا فالمخاطرة طريق للحرية لكنها في الوقت نفسه تثقل الحرية بثقل الواقع.

إن كل جهد سياسي يتطلع إلى جعل ممارسة الحرية أمراً لا خطر منه، إن إعلان حرية التفكير إنما هو إبعاد للجزاء العقابي، فالحرية من غير مخاطرة تبدو وكأنها غير مجدية ومن أجل الحرية طال نضال البشرية وقدمت التضحيات لأجل الهدف الأسمى.

إن ارتباط الحرية بالخوف هو أمر طبيعي أيضاً، ولقد استسلم الإنسان للخوف لأن الحرية المطلقة هي الخوف المطلق خوف الناس جميعاً حيال الناس جميعاً.

إن دخول الإنسان إلى الحياة الاجتماعية هو دخول على حساب الحرية الشخصية والمخاطرة المفرطة ستؤدي إلى هدم الحرية التي لا تحتملها الحياة الاجتماعية لأنها تطالب حينها بالتنظيم الذي تقبض عليه الدولة وهو ما يستدعي دراسة العلاقة بين المخاطرة والتنظيم كما بين الحرية والمخاطرة.

إن تنظيم الدولة يوضع من قبل المنظمين المسؤولين عن الدولة وكأنه الغاية وهو لب البيروقراطية، إن تنظيم الدولة ينسى أنه يهدف الى خدمة الناس وتسهيل متطلباتهم وعلاقاتهم وتركز باستمرار على المحافظة على ذاتها ووجودها وهيمنتها الضرورية، ومن هنا تثقل التعليمات وتصبح عبارة التعليمات ثقيلة مزعجة و كأنها تشويه لأفق الحرية لأنها تُخْضِع الإنسان للقواعد الآمنة لكنها المحصورة في نطاق الممنوعات والمحظورات فتُدْخِل الإنسان إلى عالم الوتيرة الواحدة المعتمدة على الأضابير

[1] - محمد رضوان: محنة الذات بين السلطة والقبيلة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص213.

والثوابت والتكرار الذي يفقد التنوع الذاتي والحالة الإبداعية في إطار التوافق مع المحيط الموصل في النتيجة إلى أفول الحرية[1].

ولهذا فإن أنصار التنظيم الشمولي المتربعين على كراسي الحكم ينشرون كل مظاهر الخوف من المخاطرة التي ستؤدي من وجهة نظرهم إلى الفوضى، فيتهمون دعاة الخروج عن تنظيماتهم بالآثمين أو الخياليين الذين تنقصهم الخبرة متناسين مفهوم المخاطرة الحية والممارسات الإنسانية المؤدية إلى الحرية والإبداع، لإن الإبداع هو انتزاع الذات من التقليد والانخراط في العالم من أجل التغير.

والحرية والإبداع ليسا ضد تنظيم الدولة ونستطيع هنا القول: (إن الحرية تهاجر نحو قطب التقرير، وهي حينما يخفف عنها عبء الإعداد وتوزيع المهمات المتوسطة، تتوحد مع التقرير الذي هاجرت إليه بحيث تجد على هذا النحو، ماهيتها الذاتية من جديد، إذن الحرية لا تنفصل عن المخاطرة والمخاطرة لا تنفصل عن الحيطة، والحيطة تعني التقدير الإجرائي وليس الجبن أو الخنوع كما يريدوننا أن نعيش)[2].

---

[1] - المصدر السابق ، ص214.

[2] - د. صالح أبو أصبع وآخرون: استشراف المستقبل (أوراق المؤتمر العلمي التاسع)، جامعة فيلادلفيا، 2005، ص79.

المبحث الثاني

دور الوعي السياسي والمجتمع المدني في الحريات

المطلب الأول: نظريات المجتمع المدني

إن دراسة أي موضوع ضمن ميدان الفلسفة السياسية يحتاج إلى وقفة متأملة لاختبار وتحليل الموقف النظري الذي يوجه أبحاثه وحصاد ما أنضجه من فكر يمكن أن يضاف أو يقارن باتجاهات الفكر العالمي في ميدان فهم المجتمع وعلاقات الإنسان، مع الحاجة إلى مزيد من البحث لمعرفة بناء المجتمع واتجاهات علاقاته نتيجة للظروف المتغيرة التي يمر بها المجتمع.

إن الدراسة النظرية لمفهوم المجتمع المدني لابد وأن تقودنا إلى رحاب التاريخ العام للأفكار وأصولها الفلسفية والعلمية والتاريخية لأجل ربطها بالمصادر الأولى التي انبعثت منها وكيفية تغيرها وتطورها وصولاً إلى التقارب الملحوظ في المفهوم، ولأن من يكتب في مواضيع علم السياسة لابد من أن يتطرق إلى نظرية العلم ومنظريها والإشارة إلى أهم الكُتّاب الذين تناولوا هذا الموضوع أو ذاك، على تنوع خلفياتهم الفكرية، وفتراتهم الزمانية، وفي موضوعنا هذا فقد استعان الباحث بأربعة نظريات لمفهوم المجتمع المدني، تناولها علماء تركوا بصماتهم الواضحة على تطور و تبلور المفهوم، وهم كلاً من:

1ـ توماس هوبز Thomas Hobbes

2ـ جون لوك John Lock

3ـ ديفيد هيوم David Hume

4ـ كارل ماركس Karl Marx

1-نظرية توماس هوبز Thomas Hobbes

توماس هوبز (1588-1679) هو من الفلاسفة والمفكرين الإنكليز المشهورين، ومن قادة مدرسة العقد الاجتماعي، لقد كانت أفكاره الفلسفية والسياسية بمثابة ردة فعل للاضطرابات والقلاقل السياسية التي شهدها عصره، فهو يعتقد بان حياة الإنسان كانت قصيرة ومضطربة نتيجة وجود الحروب والصراعات والمنافسة القاتلة بينه وبين الآخرين من أبناء جنسه، ولغرض التحرر من هذه الحالة السلبية التي وجد الإنسان

نفسه فيها وجب عليه تكوين دولة ثم الخضوع لها، وإطاعة أوامرها لأنها وليدة العقل البشري والتعاقد الاجتماعي[1]، وكتابات هوبز سببتها الحروب الأهلية وكان قصده منها التأثير لصالح الملك، المراد منها تأييد الحكم المطلق وكان هذا في نية هوبز الملكية المطلقة، فمصالحه الشخصية كلها ربطته بالحزب الملكي واعتقد بإخلاص أن الملكية هي أكثر أنواع الحكم استقراراً وانتظاماً، إلا أن أي تأثير عاجل ربما كان لكتب هوبز في هذا الاتجاه، يمثل جزءاً صغيراً جداً من قيمتها في الأجل الطويل[2]، وكانت فلسفته السياسية من الاتساع بحيث لم تثر دعاية طيبة، ولكن منطقها الحاسم أثّر في كل تاريخ الفكر الأخلاقي والسياسي فيما بعد[3]، وعلى ذلك شكل الدفاع عن الحكم المطلق الملكي جزءاً سطحياً جداً من فلسفته السياسية الفعالة، وعلى الرغم من أن الحروب الأهلية كانت السبب في تفكيره وفي كتاباته، إلا إنها لا تفسر إلا بدرجة يسيره أهمية ما يتعين عليه قوله[4].

وقد أدانت جامعة أوكسفورد توماس هوبز في العام (1683) جراء كتابيه (الدولة 1642) و(لوياثان 1651) لأنه استنتج أو استخلص أن كل سلطة مدنية من أصل مجتمعي، دنيوي، وجعل بذل الطاقة والحفاظ على النوع قوانين أساسية من قوانين الطبيعة، وقد حورب هوبز ليس بسبب نشره لفكرة السلطة المطلقة، وإنما بسبب عدم اشتقاقه لهذه السلطة المطلقة من الحق الإلهي وعدم تأسيسها على لاهوت كوني، الأنكى، أنه لم يعتبر السلطة المطلقة معطى قائماً في الطبيعة أو بالطبيعة، وإنما جعلها كائناً اصطناعياً مستعملاً، وبالحرف الواحد (إلها صناعياً) أي إلهاً من صنع البشر[5].

وينطلق هوبز في فهمه للدولة من محاولة فهم تصرف الأفراد، وهم أصغر الأجزاء المركبة لهذا الكائن الاصطناعي، كما هي متخيلة من دون دولة، المجتمع من دون دولة هو حالة اللا دولة، وهذه الحالة غير ممكنة إلا نظرياً، أي أن حركة الأفراد باتجاه

[1]-إحسان محمد الحسن: موسوعة علم الاجتماع، المصدر السابق، ص207.

[2]- جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مجلد 3، ترجمة: راشد المبراوي، دار المعارف، مصر، 1971، ص619.

-[3]Bowel ‹John: Hobbes his Critics: A study in the seventeenth century constitutionalism. New York 1952. PP.33.

[4]-Hearn Shaw. F.j: the social & political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth & seventeenth centuries. London. 1962. Ch. 7 PP.51.

[5]- عزمي بشارة: المصدر السابق، ص77.

مستقيم لتلبية رغباتهم، ثم الصدام الناجم عن هذه الحركة المستقيمة باتجاه إشباع الرغبة الأنانية، وحالة الحرب المترتبة عن هذا الصدام وعن كون الأفراد متفاوتين في قوتهم ومتساوين في ضعفهم، كل هذا غير قادر على إنتاج حالة اجتماعية، أي حيز اجتماعي عام منظم، وهي من ثم حالة حرب ضرورية[1].

إن غياب الدولة هو الحالة الطبيعية نظرياً، وهي حالة حرب، أي حالة خوف متساوٍ في توزيعه بين الأفراد وجزع لا نهائي من الموت، وهي الدافع إلى أعمال قوانين العقل التي يسميها هوبز بقوانين الطبيعة من اجل الخروج من أهوال الحالة الطبيعية، وبذلك يتابع هوبز التقاليد التي افتتحها غروتيوس عن قانون الطبيعة، كإملاء العقل الصائب الذي يدفع إلى عمل ما يتلاءم مع الطبيعة العقلانية، وبقدر ما يتلاءم العمل مع الطبيعة العقلانية هكذا يتلاءم مع الضرورة الأخلاقية، وبناءاً عليه يكون القانون الطبيعي أيضاً قانوناً إلهياً، يلتقي فيه الصواب والخير[2]، فهو يعتقد أن للإنسان شهوة عارمة للاستيلاء على السلع ولتهديد رفاه الآخرين إلا إذا اكبح جماحه بالقوة، ومن هنا تأتي الحاجة إلى الرابطة السياسية لذا فان هوبز اقل لوماً لأسلافه في العصور الكلاسيكية والوسطى على حديثهم عن أنظمة لم تقم أو عن أهداف للسلوك الإنساني ليست بمتناول أغلبية البشر، من لومه لهم على إضعافهم لقوة الأنظمة القائمة وذلك بتأملهم فيما قد يحدث. إن البديل للنظام السياسي، هو حالة لابد أن تنشأ عنها حرب مستمرة من الجميع ضد الجميع، حالة تكون فيها الحياة على حد تعبير هوبز (مستوحدة، وفقيرة، وكريهة، وبهيمية، وقصيرة) هو بديل مفزع جداً لدرجة أن هوبز يرى أن أي نظام هو خير في هذه الفوضى[3].

وعلى ذلك فان الحاجة إلى الأمن التي تبدو متواضعة في ظاهر الأمر تعادل حاجة لا تنتهي إلى القوة من كل ضرب، سواء أكانت الثروة أم الشهرة أم الشرف -أي كل ما يمكن أن يمنع الدمار المحتوم الذي لابد في النهاية أن يصيب الناس جميعاً، قد تكون الوسيلة محسوسة وهو ما يدعوه هوبز (الكسب) أو غير محسوسة وهو ما يدعوه (المجد)

---

[1]- المصدر السابق، ص78.

[2]- نفس المصدر، ص78.

[3]- غسان سلامة: الامة والدولة والاندماج في الوطن العربي، جـ1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص102.

ولكن القيمة واحدة[1]، ومن هذا العرض للدوافع البشرية يسير بالطبع وصف هوبز لحالة الإنسان خارج المجتمع فكل كائن بشري لا تحركه سوى اعتبارات تمس أمنه أو قوته هو، ولا أهمية لسواه من البشر إلا بقدر ما يؤثر في هذا ولما كان الأفراد متساوين تقريباً في القوة والدهاء، فلا يمكن أن يأمن أي منهم، وبما انه لا توجد سلطة مدنية تنظم سلوكهم فان حالتهم هي (حرب كل إنسان ضد كل إنسان)، وحالة كهذه لا تتفق مع أي نوع من الحضارة: فلا وجود لصناعة، أو زراعة، أو بناء، أو ملاحة، أو فن أو آداب، وكذلك لا يكون هناك صواب أو خطأ ولا عدل أو جور ما دامت قاعدة الحياة هي (لا يملك المرء إلا ما يستطيع الحصول عليه، ويملكه مادام يستطيع الاحتفاظ به) والظاهر أن هوبز اعتقد أن الحياة بين المتوحشين تقرب في الحقيقة من هذه الحالة، ولم تكن دقة الوصف التاريخية ذات أهمية بالنسبة إليه، لم يكن غرضه التاريخ وإنما التحليل[2].

وقد رأى هوبز أن الحالة الطبيعية للإنسان تمثل من الناحية المنطقية الخصائص الآتية:

1. لا يوجد في هذه الحالة تمييز بين ما هو صحيح وبين ما هو ليس كذلك، فالدوافع التي يطيعها الناس هي دوافع عاطفية خالصة، وليس ثمة معيار يتيح الحكم بقيمة أخلاقية على الانفعالات والعواطف، ولا بد من اجل ذلك أن تكون هنالك قاعدة ثابتة يحترمها جميع الأفراد، مثل هذه القاعدة أو القانون تتطلب أن يكون هنالك من قبل تشريع، وهذا التشريع لا يمكن تحقيقه إلا عقب اتفاق بين الأفراد، وهذا الاتفاق يصنع من ذاته حداً لحالة الطبيعة[3].
2. حيث لا تقوم سلطة عامة يطيعها الناس، لا توجد عدالة ولا يوجد ظلم، إن فكرة العدالة لا وجود لها بالفعل قبل تشكيل المجتمع.

-[1]Strauss ‹Leo: the political philosophy of Hobbes ‹Its Basis & Its Genesis England ‹oxford 1963. PP.55.

[2]- ابراهيم درويش: النظام السياسي، (دراسة فلسفية واقعية) الجزء الاول، دار النهضة العربية، بيروت، 1969، ص89.

[3]- علي صبيح التميمي: آفاق الفلسفة السياسية، مصدر سابق، ص161.

3. الغريزة الاجتماعية التي يرى بعض الفلاسفة إنها بمثابة الأساس لفكرة الدولة ليست واقعة نهائية، فالعقل يبين أن الغريزة الاجتماعية لها سبب أبعد من ذلك، يعني غريزة حب البقاء[1].

وبناءً على ذلك يعتقد هوبز أن الوجود الممكن الوحيد للمجتمع هو (المجتمع المدني) ويعني المجتمع السياسي المنظم في دولة وعندما يتعاقد الأفراد متنازلين عن كامل حريتهم ينشأ هذا الجسم الاصطناعي وهو الدولة، ويمثله حاكم أو هيئة لها سلطة مطلقة تمثل الحريات كافة التي تم التنازل عنها مجتمعة ومتلاحمة في إرادة واحدة هي إرادة صاحب السيادة في حضرته تغيب الحركة لأنه يتقمصها، وتحضر في غيابه، لقد تنازل الأفراد عن حريتهم بشكل مطلق لتقوم على أنقاضها سلطة مطلقة، ذلك لان الحالة الطبيعية افترضت كحالة شر مطلق لا توجد فيها حتى جيوب خير، ولنفيها نفياً مطلقاً هنالك حاجة لتخيل سلطة مطلقة للمجتمع المدني ليس دولة فحسب وإنما هو دولة مطلقة الصلاحية بحكم تعريفها، الأفراد أو المواطنون هم رعايا أو محكومون في علاقتهم معها، المجتمع المدني هو مجتمع عديم المواطنين مع انه ناشئ بفعل إرادي، ولكنها إرادة لمرة واحدة، وكان الأفراد وكانوا مواطنين كاملي الإرادة والوعي في تلك اللحظة النظرية التي قرروا فيها بكامل وعيهم التنازل عن كامل إرادتهم ووضعها أمانة في يد الحاكم الذي لم يوقع عقداً، وإنما نجم عن توقيع العقد ومن ثم فأنه غير ملزم بأي علاقة متبادلة، وهو غير مقيد بأي التزام تجاه المحكومين[2].

تأكيد هوبز على إن المجتمع المدني حالة سياسية اجتماعية اصطناعية هو السبب الأساسي الذي دفع إلى إحراق كتبه، لم يكن الدافع في الحكم المطلق وإنما في تأصيله، لا إلهياً ولا طبيعياً بل في الإرادة الاجتماعية التي جعلته جسماً مصطنعاً قائماً على تعاقد المجتمع المدني وهو المجتمع القائم على التعاقد ولو اتخذ شكل الحكم المطلق في النصف الأول من القرن السابع عشر، وعلينا ألا ننسى أن القفزة الكبيرة كانت في عد السلطة قائمة على ما يأتي: _

1- إرادة أفراد مؤسسة على قانون العقل.

---

[1]- محمد فتحي الشنيطي: النظرية السياسية عند هيوم، دار المعرفة، القاهرة، (د.ت)، ص75-76.

[2]- عزمي بشارة: المصدر السابق، ص79.

2- احترام التعاقد.

2ـ نظرية جون لوك John Lock

إتخذت فلسفة جون لوك السياسية شكل إنجاز عرضي وتضمنها مقالان نـشرا في عـام 1690، وكانـت فلسفة لوك السياسية ترى الحكم، الملك، بوجه خاص ولا يقل عنه البرلمان نفـسه وكـل وكالـة سياسـية، مسؤولاً أمام الشعب أو الجماعة، وان سلطته يحد منها كل من القانون الأخلاقي والتقاليـد الدسـتورية والاتفاقات الموجودة بالفطرة في تاريخ إنكلترا، الحكم لا غنى عنه وعلى ذلك فحقه هـو بمعنـى حـق لا ينقض ولكنه أيضاً مشتق بمعنى انه موجود من اجل رفاهية الـشعب، واضـح أن هـذه الحجـة تفـترض الواقع الجماعي أو الاجتماعي للمجتمع[1]، ويشير لوك إلى أن القواعـد الأخلاقيـة أوسـع في تطبيقهـا مـن قواعد القانون الوضعي وصالحه سواء أكانت موضـع المراعـاة مـن جانـب الحكومـات أم لا، أمـا الـذي يُكسب الأخلاق قوتها فيظل موضع السؤال، فقد يتوقف على الإرادة الإلهية، أو قد يكون واضحاً بذاتـه بما يتفق مع مقتضيات العقل، أو يتوقف على حقيقة أن المجتمع اكثر تأصـلاً في الطبيعـة البـشرية مـن الحكم وبذا يضع مـستويات لا تـستطيع الحكومـات أن تتحـداها[2]، كـما قـدَّر لـوك بـصورة مؤكـدة أن الحقوق والواجبات الأخلاقية حقيقية في حدٍّ ذاتها وسابقة على القانون، وان الحكومـات ملزمـة بحكـم قانونها أن تطبق ما هو حق من الناحيتين الطبيعية والأخلاقية[3].

واضح إذن أن نظرية لوك بأكملها تتوقف على التفسير الدقيق للمعنى المقصود من قـانون الطبيعـة الذي استندت إليه حالة المعونة المتبادلة وهي السابقة على المجتمـع الـسياسي، الـذي، طبقـاً لهـا، نـشأ المجتمع السياسي[4].

وقد بدأ (لـوك) شـأنه شـأن (هـوبز) مـن التـصور الفـردي بيـد أن حالـة الطبيعـة كـما يتصورها (لوك) تختلف عن تلك التي يتصورها (هوبز) فهـي حالـة سـابقة عـلى المجتمـع السياسي أكثر من كونها حالة سابقة عـلى النظـام الاجتماعـي فلـسنا بـصدد حالـة يعـيش النـاس فيهـا في جـو مـن العـداء والوجـل والـتربص، ولكنهـا حالـة يـسود فيهـا الـسلام

[1] - جورج سباين: المصدر السابق، ص703.

[2] - اوغست ريتشارد نورثون: مستقبل المجتمع المدني في الشرق الاوسط، ترجمة: جـورج مـصلح، مركـز الاردن للدراسـات، عمان، 1996، ص105.

[3] - خضر زكريا: الدولة العربية والاسلام، الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2001، ص66.

[4] - جورج سباين: المصدر السابق، ص706.

ويكون للعقل هيمنة وسلطان، ولقد أعلن (لوك) حين نحى جانباً رأي (هوبز) في أن ثمة تمييزاً بين قانون الطبيعة والقانون الواقعي، إن قانون الطبيعة ينطوي على قواعد تنظم سلوك الناس في الحالة الطبيعية، وفي ظل هذا القانون الذي يمثله العقل من دون غيره، نجد المساواة هي الحقيقة الجوهرية في علاقات الناس، وعلى قاعدة هذا القانون يشيّد (لوك) نظريته في الحقوق الطبيعية التي تنتمي لكل فرد في الحالة السابقة على المجتمع السياسي[1]، وتتركز هذه الحقوق في ثلاث: حق الحياة، و حق الحرية، وحق الملكية، وفي الحالة الطبيعية في نظر (لوك) ضمير حي يقظ واحترام للحقوق الطبيعية وهي العناصر الجوهرية لقانون الطبيعة، ولئن لم تكن هذه الحالة الطبيعية حالة حرب كما هو شأنها عند (هوبز) فأن (لوك) يذهب إلى أن حالة الحرب قد توجد أيضاً في مجتمع منظم أو في مجتمع على الطبيعة، وذلك حين تتحكم الانفعالات العنيفة بالأفراد[2].

وبعد وصف حالة الطبيعة وبعد تعريف الحقوق الطبيعية على أساس الملكية، أي بوصفها سابقة حتى على المجتمع، انتقل (لوك) ليستمد المجتمع المدني من رضا أعضائه، وهو الذي عرف السلطة المدنية بأنها (حق صنع القوانين مع العقوبات لتنظيم الملكية والمحافظة عليها، وحق استخدام قوة الجماعة في تنفيذ هذه القوانين، كل هذا في سبيل الخير العام فقط)[3]، ومثل هذه السلطة لا يمكن أن تنشأ إلا بالرضا، وعلى الرغم من أن هذا الرضا يمكن تقديمه بشكل واضح، إلا انه يجب أن يكون رضا فرد بالنسبة إلى نفسه، ذلك أن السلطة المدنية لا يمكن أن يكون لها حق إلا إذا كانت مستمدة مما لكل إنسان من حق فردي في حماية نفسه وملكيته[4].

وتلتقي نظرية العقد هذه مع ذاتها، أو تتخذ شكلها النظري المتلائم مع جوهر فكرة التعاقد عندما تصبح السلطة نفسها طرفاً في العقد الاجتماعي، ويصبح عليها حقوق وواجبات أيضاً، إذ لم يعد الحاكم إلهاً، كما لم يعد المواطن مجرد رعية، عاد الإله حاكماً أرضياً وعاد الرعية مواطنين، ولكن على أساس التعاقد الاجتماعي وليس على أساس

---

[1]- محمد فتحي الشنيطي: المصدر السابق، ص31.

[2]- عبد الكريم محمد: النخب والسلطة في الوطن العربي، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998، ص82.

[3]- جورج سباين: المصدر السابق، ص712.

[4]- نفس المصدر، ص 713.

العضوية في الطبقات السياسية بامتيازاتها، إذ يخضع الحكام وبقية البشر للقوانين نفسها لأنهم أيضاً معرضون للأهواء ولتطوير مصالح شخصية منفصلة عن مصلحة الحكم، تحيد بهم عن واجباتهم التي تعاقدوا على القيام بها، لذلك لابد من أن يخضع الحاكم والمحكوم والغني والفقير لطائلة القانون[1].

ولكن ما هو القانون؟ انه التجلي المدني أو التعبير المدني عن القانون الطبيعي أو قانون العقل الذي تسنه وتفسره وتطبقه سلطات المجتمع المدني... وقد كان هذا القانون، بحسب (جون لوك) سائداً في الحالة الطبيعية وليس في الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية فحسب، المجتمع المتخيل من دون دولة ليس حالة غرائزية ولا حالة حرب، وإنما مستنبطة من صفات الإنسان وهي لا تشمل الغرائز والشهوات فحسب، وإنما العقل والإرادة والأخلاق أيضاً[2].

التجرد من الدولة عند (لوك) لا يتركنا مع حالة يتحرك فيها الأفراد حركة الذرات، كما اعتقد (هوبز) وإنما يبقي العقل والأخلاق ويبقي المجتمع (الحالة المجتمعية)، أي بالإمكان تخيل وتصور المجتمع من دون دولة، لا يسمي لوك هذا المجتمع المتخيل من دون دولة المجتمع المدني وإنما الحالة الطبيعية، ويطلق لوك اسم المجتمع المدني على الحالة السياسية، أي على الدولة أو المجتمع المنظم سياسياً[3].

ويقترب لوك من فكرة الدولة فثمة فارق بين الدولة والحكومة لم يحدده لوك تحديداً دقيقاً وصريحاً، ومع ذلك فهو يبدو أحياناً قريباً جداً من التصور الذي يتلخص في أن الحكومة مشتقة من عقد ثان مستند إلى قيام المجتمع المدني أصلاً، والحق أن ما كتبه لوك يجعل لمبدأ الرضى وإرادة الأغلبية مكاناً مرموقاً في السياسة الإنكليزية[4].

ويُمَكّن عقد لوك الاجتماعي من عزل السلطة إذا تمردت ضد العقد الذي وقعته بتجاوزها املاءات القانون الطبيعي بالاعتداء على أملاك المواطنين، وحرياتهم، وحياتهم من دون وجه حق، وهو يفضل العزل المنظم عن طريق الانتخابات الدورية بدلاً من العصيان العنيف والحرب الأهلية وهي (أي الحرب الأهلية) لا تتم عادة

---

[1] - عزمي بشارة: المصدر السابق ص82.
[2] - نفس المصدر، ص83.
[3] - المصدر نفسه ، ص83.
[4] - محمد فتحي الشنيطي: المصدر السابق، ص36.

لأسباب تافهة، فليس الناس محترفي حروب أهلية أو عصابات، وإنما يميلون بطبيعتهم إلى التحمل، يدعو لوك إذاً بشكل واضح إلى انتخاب السلطة التشريعية وذلك بتجديد الثقة بها أو بعزلها، ولكن إنجاز لوك الأساسي يكمن من دون شك في تصوره لمجتمع منظم بالتبادل بين البشر، مجتمع يعيد إنتاج ذاته تلقائياً من دون الدولة، بهذا التمييز جعل لوك المجتمع مصدر شرعية الدولة وهو قادر على مراقبتها وعزلها[1].

3-ديفيد هيوم David Hume

إن أول ما يميز نظرية هيوم السياسية هو ارتباطها الوثيق بفلسفته الأخلاقية، فاذا ذكرنا أن الدراسات في مجال السياسة، كانت في عهد هيوم شبه جامدة كما أن نظرية هيوم السياسية مؤسسة على المبادئ نفسها التي نهضت عليها فلسفته الأخلاقية، حق لنا أن نستخلص بأن هيوم صاحب الفلسفة الجديدة في الطبيعة البشرية، يعرض علينا نظرية سياسية تعززها حجج مستمدة من مذهبه الفلسفي ويترتب على هذا أن العقم الذي كان ملحوظاً في العصر في هذه الدراسات، سيخلي السبيل لخصوبة ملحوظة تنضم إلى الدراسات السياسية الناضجة في إنجلترا، وهي التي امتنعت منذ عهد (لوك)[2].

يعد هيوم المجتمع واقعة جوهرية والحكومة واقعة ثانوية تابعة، ويقتضي ضعف الفرد ونقصه وأنانيته لقيام سلطة تفرض العدالة على جميع أعضاء المجتمع، ومن ثم احترام الملكية والنظام والسلام، وإذا كان لكل إنسان قدر كاف من الحكمة بحيث لا يغفل أبداً الدافع القوي الذي يجعله مرتبطاً بملاحظة العدالة والمساواة، وإذا كان لديه قدر كاف من قوة النفس لا يبحث إلا عن المنفعة العامة التي تتحقق على طول المدى على الرغم من إغراء اللذائذ والمنافع الحاضرة، لما كان هناك أبداً حكومة أو مجتمع مدني[3].

من هذه الناحية نجد أن هيوم كان أقرب في أخلاقياته من المنطق الذي يعزز الحاجة إلى الضمانات الديمقراطية الليبرالية في أيامنا، فقد اعتقد هيوم انه عند وضع الدساتير والأحكام يجب أن يفترض المشرع أن الدافع والمحرك الوحيد للتصرف الإنساني هو

[1]- عزمي بشارة: المصدر السابق، ص85.

[2]- محمد فتحي الشنيطي: المصدر السابق، ص43.

[3]- محمد فتحي الشنيطي: فلسفة هيوم، مكتبة القاهرة الحديثة، ط2، القاهرة، 1957، ص66.

المصلحة الذاتية، وعلى المشرع أن يحكم بموجب ذلك، أو أن يستغل هذه النزعة الإنسانية لتحويلها إلى خير عام عن طريق قانون عقوبات حكيم وغير ذلك، وهذا هو منطلق المؤسسة الديمقراطية اللا مشخصنة، أي غير المرتبطة بوجود شخص معين أو برغباته وميوله... الخ، والتي يحتاج أليها المجتمع الديمقراطي لمراقبة وموازنة المصالح الذاتية ولإستيعاب تجاوزاتها لمصالح الآخرين وللمصلحة العامة، أو استغلالها مؤسسة السلطة لخدمتها[1].

إذن فهو يرى أن الإنسان لا يطيع القوانين السائدة، في المجتمع بسبب وجود شعور عميق وأصلي بالتضامن بين البشر، وإنما لأنه يرى في ذلك منفعة بعيدة المدى، فالإنسان يطيع القانون لأنه يعتقد انه إذا تجاوز الجميع، القانون، فسوف يكون لذلك تبعات ضارة به في المستقبل، العلاقة إذن بين الموجود: وميولنا، ورغباتنا الأنانية، والمرغوب: وجود مجتمع مدني، هي علاقة نفعية وليست علاقة أخلاقية ناجمة عن ميل في طبيعتنا[2].

العقل في التصرف الإنساني عند هيوم هو عبد الرغبات فمن غير الممكن الاعتماد على فضيلة خلقية من ناحية، ولا على سيادة العقل من الناحية الأخرى، والمعرفة، معرفة الصحيح والخطأ لا تقود إلى العمل، الدافع للعمل الذي يقصده هيوم هو الرغبة بتحقيق شيء ما وهي تعني بنظره شعوراً بالجذب إلى ما يمنح السعادة والنفور مما يجلب الألم[3].

أساس المجتمع المدني عند هيوم هو ضمان وحماية الملكية وحرية التعاقد، فضلاً عن ذلك، فان ما يشكل المجتمع المدني بطبيعة الحال هو الأرستقراطية كما في نظر مونتسكيو أيضاً، فهي التي تضع أسس المجتمع المدني، ومن اجل أن تتوفر الرقابة والموازنة يجب أن ننشئ مجلساً يحافظ على حكم القانون، وسلطة تنفيذية لها الحق الوحيد في التنفيذ منعاً للتنافس بين الأرستقراطيين، المجتمع المدني المتميز، كما هو

[1]- خالد عوض: نماذج من الفلسفة السياسية، دار المعرفة، القاهرة، 1969، ص38.
[2]- عزمي بشارة: المصدر السابق، ص88.
[3]- المصدر نفسه ، ص92.

الحال عند لوك ليس بالضرورة ديمقراطياً، ولكن يجب أن تتوافر فيه حماية مؤسسية للملكية وحكم القانون ونوع من الرقابة على السلطة وموازنتها[1].

إن أهم مميزات المدينة والتمدن لدى هيوم هي الحرية الإنسانية في ظل حكم القانون[2]، أما حق الحكومة في الحكم فهو برأي هيوم لا يعتمد على شكل حكم واحد، فقد يكون جمهورياً كما في المدن الإيطالية، وقد يكون مختلطاً كما في الجزر البريطانية، وقد يكون ملكياً كما في ملكية فرنسا المطلقة، قد يكون النظام الملكي نظاماً مدنياً إذا اثبت قدرة على تطوير مؤسسات تحترم القانون، وعلى احترام ملكية الأفراد وتعاقداتهم، وإذا أضيف إلى ذلك نوع من التعددية ومن موازنة السلطة، ومادام النظام المدني قائماً وقادراً على تطبيق حكم القانون، فمن الممكن أيضاً إفراد حيز للمجتمع لتطوير حياة اقتصادية تجارية يقظة كما جرى في القرن الثامن عشر في فرنسا وإنكلترا[3].

4 ـ نظرية كارل ماركس Karl Marx

كان الفكر الاجتماعي للقرن التاسع عشر يؤكد غالباً على أهمية الصراع الاجتماعي، لهذا اهتم العلماء والمفكرون الاجتماعيون منذ عصر (كانت) فصاعداً بالبحث عن النظم والأحكام الاجتماعية الضرورية والظروف الموضوعية التي تستطيع تحقيق التكامل والانسجام والتوافق الاجتماعي الذي كان الإنسان آنذاك بحاجة ماسة إليه، وقد ظهرت في ذلك الوقت نظرية كارل ماركس الذي اعتقد بأن جوهر الصراع يكمن في التضارب والتناقض بين مصالح الطبقات الاجتماعية التي تقررها طبيعة العلاقات الإنتاجية التي يكونها الإنسان مع وسائل الإنتاج التي تقود إلى الصراع الطبقي الدائم[4].

وترى النظرية الماركسية أن تاريخ البشرية عبارة عن صراع بين الطبقات، صراع بين الطبقة المسيطرة أو المستغِلة والطبقات المقهورة المستغَلة وعلى هذا الأساس ميّز ماركس بين ثلاثة أنواع من النظم أو الدول بهذا المعنى في ثلاث مراحل تاريخية، هي

---

[1]- خالد عوض: المصدر السابق، ص44.

[2]- لوثرب ستودارد: حاضر العالم، ترجمة: عجاج ناهض، دار الفكر، ط4، بيروت، 1983، ص208.

[3]- جورج لوفران: الحركة النقابية في العالم، ترجمة: الياس مرعي، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ص104.

[4]- عبد الهادي الجوهري: المصدر السابق، ص127.

مرحلة العبودية والرق، والمرحلة الإقطاعية، ثم مرحلة البرجوازية والنظام الرأسمالي[1].

وميّز ماركس بين المجتمع المدني والدولة، واعتبر الدولة بما فيها من مؤسسات وأنظمة وقوانين وسيلة الطبقة الحاكمة التي أوجدتها لتستخدمها في فرض سيطرتها على بقية أفراد المجتمع[2]، وإن تطور مظاهر الدولة لدى ماركس ما هو في حقيقته إلا تغيير للأساليب التي تستخدمها الطبقة الحاكمة لتثبيت وجودها والتي تحدث استجابة لتغيير الظروف الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، وتبعاً لهذا المنطق يرى ماركس أن الدولة الرأسمالية هي وسيلة الطبقة البرجوازية التي تستخدمها لتدعيم أسس النظام الرأسمالي الذي تسيطر عليه، أي أن مؤسسات وقوانين الدولة الرأسمالية هي أدوات سلب وإكراه وإجبار بيد الطبقة البرجوازية[3].

ويرى ماركس، أن الدولة ليست السبب المنشئ للمجتمع المدني، بل هي انعكاس له، أي أن المجتمع المدني في رأي ماركس هو القاعدة التي تحدد طبيعة البنية الفوقية بما فيها من دولة ونظم وحضارة ومعتقدات[4]، ويرى ماركس كذلك أن الدولة بنية فوقية للمجتمع المدني وإذا كان المجتمع المدني مجال المصلحة الخاصة والأنانية بحكم النظام الاقتصادي الذي يسير على أساس قوانينه، فالدولة كذلك[5].

ويرى ماركس أن الدولة هي الصورة الأيدلوجية لسيطرة طبقة اجتماعية على غيرها من الطبقات الاجتماعية الأخرى، ومن ثم فان كل ما يمكن أن يقال عن دولة القانون والمؤسسات من ناحية وعن الدولة التي تقوم بدور الحارس من ناحية أخرى ليس حديثاً عن سيطرة اجتماعية تكون هي المعنية وهي المستفيدة[6].

ويرى ماركس أن المفهوم الهيجلي للدولة هو فكر البرجوازية والبيروقراطية عن نفسها التي تحاول ترويجها بين بقية فئات المجتمع، خدمة للطبقة المهيمنة، فعلى الرغم مما

---

[1]- ثامر كامل: المصدر السابق، ص24.

[2]- احمد شلبي: مشكلات الدولة مع الثقافة، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1992، ص32.

[3]- ناصر توفيق: مدخل في دراسة الدولة، ط1، مطبعة المنتدى، دمشق، 1995، ص121.

[4]- هادي رياض: الديمقراطية بين العالمية والخصوصية، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 8 آب، 1995، ص86.

[5]- جان جاك شفاليه: المؤلفات السياسية الكبرى من ميكافيلي الى ايامنا، ترجمة: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1986، ص249.

[6]- المصدر نفسه ، ص251.

قد يكون لجهاز الدولة من استقلال في العمل السياسي، إلا انه في جوهره جهاز شبه طفيلي، قابل للانعزال التام عن المجتمع المدني، وما لفت نظر ماركس هو ما حدث في إنموذج الدولة في عهد لويس نابليون بونابرت (1848-1852) حينما حدّت من قدرة البرجوازية مؤقتاً من السيطرة على جهاز الحكم، وما حدث مع الطبقات الأخرى، الحيادية، في هذه الحالات يقوم موظفو الدولة بإحداث نوع من التوازن النسبي بين القوى الاجتماعية، وهكذا نجد في الكتابات المبكرة لماركس (نقد فلسفة الحق عند هيجل، والبرومير الثامن عشر للويس نابليون)، كان هناك استعداد لرؤية الإمكانية الموضوعية لقدر من استقلالية جهاز الدولة أو حياديته حيال الصراع الطبقي ولكن الكتابات التالية لماركس ولا سيما في البيان الشيوعي، نجده لا يعتد بهذا القدر من استقلالية الدولة، ويعده استثناء للقاعدة العامة، التي هي في نظره أن الدولة جزء من الهياكل الفوقية التي تكاد تكون انعكاساً مباشراً لعلاقات الإنتاج في المجتمع الرأسمالي[1]، ولذلك فأن الدولة ستختفي تماماً في مرحلة (المجتمع الشيوعي) بعد مرحلة انتقالية تكون فيها سلطة الدولة في أيدي (دكتاتورية البروليتاريا) خلال مرحلة المجتمع الاشتراكي واختفاء الدولة.

وهو مؤشر ونتيجة لإنتقال المجتمع الاشتراكي إلى (المجتمع اللا طبقي) أي المجتمع الشيوعي، وهذه نتيجة منطقية متسقة مع مجمل الفكر الماركسي الذي ينظر إلى الدولة كمؤسسة في خدمة الطبقة المهيمنة[2]، ولعل هذا الرأي محكوم بفكرة (تحطيم الدولة) الذي يعني تحطيم كل ما يسمح للدولة بالعمل، وبإعادة إنتاج نفسها، ومن ثم إعادة إنتاج المجتمع البرجوازي، وهذا الرأي محكوم قبل ذلك باختزال الدولة إلى أداة قهر طبقية، كما وصفها ماركس، وهي صفة صحيحة على كل حال، ولكنها صفة واحدة فقط، وليس هنالك موصوف يمكن أن يستفيد لا في صفة واحدة من صفاته، ولا في بعض صفاته أو معظمها، بل في جميع صفاته إذا كانت معرفتها جميعاً ممكنة وماركس لم يفعل ذلك على كل حال، ولو انه فعل لكان مذهبه باطلاً من البداية[3].

---

[1]- سعد الدين ابراهيم واخرون: المصدر السابق، ص67.

[2]- نفس المصدر، ص67.

[3]- جان جاك شفاليه: المصدر السابق، ص18.

المطلب الثاني: مقومات وتشكيلات المجتمع المدني

للمجتمع المدني مقومات أساسية مهمة تأتي أهميتها لما توفره هذه المقومات من وضوح فكري حول مفاهيم معينة تدخل ضمن آليات تكوين المجتمع المدني، مثل الديمقراطية، والحرية، واحترام حقوق الإنسان، والتنمية، والعدل، والمساواة، والاستقلال، على اعتبار أن هذه المقومات هي شروط أساسية وإطار عام يشمل مختلف جوانب المجتمع، ويوفر له القدرة والإمكانية للانتقال نحو المجتمع الديمقراطي.

وتعد التنظيمات أو المؤسسات المدنية هي الحلقة الرئيسية في توفير الشروط الضرورية في المجتمع لإقرار الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين، وهي التي تضمن حماية هذه الحقوق من التجاوز عليها أو انتهاكها، أو لتقديم خدمات للمواطنين أو لممارسة أنشطة إنسانية متنوعة، وتلتزم في وجودها ونشاطها لقيم ومعايير الاحترام والتراضي والمشاركة والإدارة السلمية للاختلاف، ويدخل في دائرة هذه المؤسسات أو التشكيلات كل الكيانات المنظمة القائمة على العضوية التطوعية والمنتظمة تبعاً للغرض العام أو المهنة كالنقابات، والأحزاب، والجمعيات، والأندية، والمنظمات غير الحكومية، ومراكز البحوث وغيرها. هذا ما تم تناوله في المبحث الثاني من الفصل.

الفرع الأول: مقومات المجتمع المدني

1-الديمقراطية

ربما يخال البعض أن الكلام عن الديمقراطية تحصيل حاصل ولا يحتاج إلا إلى جهد الجمع والتبويب، ولاسيما أن الكل يكاد يتفق على تعريف واحد للديمقراطية، يقترب من المعنى الحرفي لهذه الكلمة التي أتت من اندماج كلمتين من اللغة اليونانية القديمة تعنيان (حكم الشعب بالشعب وللشعب)[1]، وقد ترجم الفارابي لفظة الديمقراطية لهذا المعنى اليوناني الأصلي للكلمة بـ(الجماعة)، ونظام الحكم الديمقراطي بـ (المدينة الجماعية)[2].

تقوم الديمقراطية بوصفها أسلوب حياة في المجتمع وتنظيم العلاقات فيه، بما يضمن حل صراعاته سلمياً على مجموعة من المعايير تترجم إلى قيم ومعتقدات وسلوك تشكل

[1]-علي هلال الدين وآخرون: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1983، ص27.

[2]- محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص71.

ثقافة الإنسان ونظرته إلى هذه القضية ومواقفه العملية منها، وهذا يعني إن الفرد الذي يتمسك بقـيم الديمقراطية سيدفعه ذلك إلى أن يلتزم في سلوكه بالخصائص الآتية:

1-المشاركة الاجتماعية والمساواة في هذه المشاركة.

2-الاجتهاد في فهم مشـاعر الآخرين واهتمـاماتهم.

3-أن يتقبل الآخرين على انهم متساوون معه.

4-تجنب العنف في الصراع وحله بوسـائل سـلمية في إطـار الحـوار، وتقبـل الـصراع الـذي قـد يكـون محتوماً في بعض الأحيان[1].

تقـوم التنـشئة الاجتماعيـة بـدور هـام في اكتـساب الفـرد (ولاسـيما الطفـل) الحـساسية للمثـيرات الاجتماعية مثل ضغوط والتزامات حيـاة الجماعـة ويـتعلم كيـف يتعامـل معهـا، وكيـف يتـصرف مثـل الآخرين الذين هم في جماعته الثقافية، وفي إطار هذه التنـشئة الاجتماعيـة تـتم التنـشئة الديمقراطيـة التي يتم بمقتضاها تلقين الفرد مجموعة القيم والمعايير المستقرة في ضـمير الـشعب بمـا يـضمن بقاءهـا واستمرارها، عليه سيكون السلوك السياسي امتداداً للسلوك الاجتماعي[2].

إن الديمقراطية هي قبل كل شيء نظام حياة، ولكي تكون كذلك فأنه يتعين أن تحضر النسبية بوصـفها قيمـة معادلة للعقل(التعددي) الذي يقر للنسبية الحقيقة ويرفض العصمة وحق احتكار الحقيقة أو إعطائهـا صـفات مطلقة، وأن يصبح النقد ورفض اليقين القاطع والامتثال والتحرر من الخوف من العائلة، ومـن المعتقـد الإيمـاني، ومن التقليد ومن المجتمع ومن المدرسة، ومن الغدر ومـن الـسلطة...الـخ، قـيماً مجتمعيـة راسـخة الجـذور في العقل[3]، كذلك فانه يتعين ألا تفهم الديمقراطية بأنها مجـرد حـق في النقـد فحـسب، والـصحيح هـو إنهـا حريـة ومسؤولية في آن معاً، ولكي تكون كذلك يجب أن تكون ديمقراطيـة المـشاركة في صـنع القـرار، يـشارك فيتحمـل مسؤوليته سواء نجح أم لم ينجح، ومـن هنـا يـتم التـدريب الحقيقـي عـلى الحكـم، ومـن هنـا يـشترك الـشعب

[1]- عبد الغفار شكر: المصدر السابق، ص34.

[2]- مصطفى تركي: السلوك الديمقراطي، مجلة عالم الفكر، العدد 22، وزارة الإعلام، الكويت، ص118-119.

[3]- د. طالب مهدي: الديمقراطية في المجتمع العراقي، دار نيبور، العراق، ط1، 2014، ص17.

بالفعل في الحكم وصعوداً من أدنى قاعدة إلى أعلى مستوى من مستويات الدولة، وفي كل نواحي الأنشطة والعلاقات، يجب أن يكون مبدأ المشاركة هو الأساس[1].

والمجتمع ليس كمّاً من الأفراد، بل هو طبقات يترتب على وجودها علاقات ومنافسات وصراعات، وإذا لم ينجح المجتمع في تنظيم هذه الصراعات بوسائل سلمية فأنه يتعرض لمخاطر العنف الذي قد يصل إلى حد الحرب الأهلية، من هنا فإن الديمقراطية كإطار لتنظيم الصراع الطبقي سلمياً هي مسألة نسبية وعملية تاريخية متدرجة، تبدأ عندما يتمكن المجتمع المعني من السيطرة على مصادر العنف وإدارة أوجه الاختلاف سلمياً تعبيراً عن إجماع القوى الفاعلة لضمان الحد الأدنى من المشاركة السياسية الفعالة لجميع المواطنين من دون استثناء[2]، فالديمقراطية في النهاية هي الصيغة المؤسسية السلمية لإدارة الصراع بين الطبقات أو جماعات المصالح، أو القوميات، أو الأثنيات[3].

والانتخابات هي الممارسة التي تمكّن المجتمع من تحقيق الديمقراطية من خلال المشاركة السياسية، وهي الوسيلة التي تحصل من خلالها السلطة السياسية على المشروعية التي تؤهلها للحكم بموافقة الشعب، إنها قاعدة الديمقراطية ووسيلة صالحة لتأمين سيطرة المواطنين على عملية اختيار حكامهم وتحديد ماهية النظام الاجتماعي الذي يريدونه لأنفسهم وتحديد الضوابط الدستورية والقانونية التي تمكن النظام من العمل وتحقق له الاستقرار والتوازن، وتستمد الانتخابات قيمتها أيضاً من مستوى الحريات العامة التي يتمتع بها المواطنون ومن القوانين التي تنظم الحياة العامة، ولاسيما الحياة السياسية.

فالانتخابات نوع من ممارسة جماعية يتنافس فيها الأفراد والأحزاب وجماعات المصالح الخاصة، وجماعات الضغط وبممارستها مرة تلو أُخرى تتبلور التعارضات

[1] - د. حامد خليل: الفرد والسلطة في الفكر العربي الحديث، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 3، 1998، ص104.

[2] -علي خليفة الكواوي: مفهوم الديمقراطية المعاصرة، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد 168، 1993، ص25.

[3] - سعدالدين إبراهيم: المثقفون العرب والمجتمع المدني، الحياة اللندنية، لندن، العدد 894، 2001، ص 14.

الاجتماعية ويتحول بعضها إلى جدل يرقى بالممارسة الاجتماعية والسياسية، ويرقى بالتشريعات والقوانين ذاتها[1].

دور المجتمع المدني في بناء الديمقراطية

هناك صلة قوية بين المجتمع المدني والتحول الديمقراطي، فالديمقراطية كما أوضحنا من قبل هي مجموعة من قواعد الحكم ومؤسساته التي تنظم من خلالها الإدارة السلمية للصراع في المجتمع بين الجماعات المتنافسة أو المصالح المتضاربة، وهذا هو الأساس المعياري نفسه للمجتمع المدني، إذ يلاحظ أن مؤسسات المجتمع المدني من أهم قنوات المشاركة الشعبية، وعلى الرغم من إنها لا تمارس نشاطاً سياسياً مباشراً وإنها لا تسعى للوصول إلى السلطة السياسية، إلا إن أعضاءها أكثر قطاعات المجتمع استعداداً للانخراط في الأنشطة الديمقراطية السياسية، وفضلاً عن هذا فإن الإدارة السلمية للصراع والمنافسة هي جوهر مفهوم المجتمع المدني، كما استخدمه منظرو العقد الاجتماعي وهيجل وماركس ودي توكفيل وغرامشي، وكل ما فعله مستخدمو المفهوم من المحدثين هو تنقية أو توسيع نطاق مظاهره في المجتمعات المعاصرة المعقدة[2].

ويلاحظ الدارسون والمراقبون إن تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي يرجع إلى غياب أو توقف نمو المجتمع المدني وما يتبعه من تعزيز القيم الديمقراطية وازدهار ثقافة مدنية ديمقراطية توجه سلوك المواطنين في المجتمع وتهيئهم للمشاركة في الصراع السياسي على وفق هذه القيم، ويمر الوطن العربي حالياً بعمليتي بناء المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوقت نفسه، والصلة بين العمليتين قوية، بل إنهما أقرب إلى أن تكونا عملية واحدة من حيث الجوهر، ففي الوقت الذي تنمو فيه التكوينات الاجتماعية والاقتصادية الحديثة وتتبلور، فإنها تخلق معها تنظيمات مجتمعها المدني التي تسعى بدورها إلى توسيع دعائم المشاركة في الحكم[3].

وهكذا فإن الدور الهام للمجتمع المدني في تعزيز التطور الديمقراطي وتوفير الشروط الضرورية لتعميق الممارسة الديمقراطية وتأكيد قيمها الأساسية، ينبع من

---

[1]- جاد الكريم الجباعي: المصدر السابق، ص 23.

[2]- عبد الغفار شكر: المصدر السابق، ص57.

[3]- سعدالدين إبراهيم: المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، مركز ابن خلدون، القاهرة، التقرير السنوي، 1993، ص 13.

طبيعة المجتمع المدني وما تقوم به منظماته من دور ووظائف في المجتمع لتصبح بذلك بمثابة البنية التحتية للديمقراطية كنظام للحياة وأسلوب لتسيير المجتمع، وهي من ثم أفضل إطار للقيام بدورها كمدارس للتنشئة الديمقراطية والتدريب العملي على الممارسة الديمقراطية[1].

2-الحرية:

للوصول إلى مفهوم محدد للحرية لابد من المرور على البرهان الاجتماعي القائم على الشعور بالمسؤولية عن السلوك مع الآخرين، كما في مسؤولية الفرد عن العقود التي يبرمها معهم، والبرهان الأخلاقي الذي يستند إلى الشعور بالواجب وبالمقدرة على الفعل كما هي المقدرة على الترك.

وتبدو الحتمية الاجتماعية في واحدة من معانيها، أخطر العوامل التي تضغط على حرية الإنسان وتستفزه، وتدفع به إلى العصيان المشروع، وأحياناً غير المشروع (المبالغ فيه أو عندما يكون رد الفعل أوسع من العقل) وبديهي أن تنشأ الحتمية الاجتماعية لضرورة العيش مع الآخر، لأنه في وضع غير ذلك سيكون أكثر عبودية للحتمية الطبيعية، والتي لا تعبر عن حرية واقعية يقبل بها الإنسان، فبقدر ما تعبر عن(حرية) عفوية طبيعية يريد الإنسان أن يتجاوزها، بمقدار ما يريد، كإنسان عاقل، أن يتجاوز فطرته الخالصة، فالعيش مع الآخر تطور إلى شكل (المجتمع) الذي يبرره وينظمه وعي تَمَيَّز به الإنسان، فيما بقيت هذه الفطرة على نحوها الغريزي في (التجمع الحيواني)[2].

إن القراءة الدقيقة لتناول المفكرين العرب لقضية حرية الفرد على العموم والفرد العربي على وجه الخصوص تفصح عن وجود فهم فلسفي عميق لحقيقة وجود الإنسان في هذا العالم لديهم، فالحرية تساوي الوجود الإنساني عند أحمد لطفي السيد، وإذا ما خَبَا نورها لدى الإنسان كيف له أن يكون إنساناً بحق، يقول السيد: إن الحرية قاعدة الفضيلة، ومناط التكاليف، فأي إنسان خمدت في صدره نار الحرية، أظلمت جوانب عقله من شعاعها الساطع[3].

[1]- عبد الغفار شكر: المصدر السابق، ص57.

[2]- يوسف فجر أرسلان: ممر إجباري ممكن للحرية، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 3، 1998، ص 74.

[3]- احمد لطفي السيد: مشكلة الحريات في العالم العربي، دار الروائع، بيروت، 1959، ص9.

وكيف تكون الحرية كذلك، وهي أساس الارتقاء الإنساني؟ فاستعداد البشر للارتقاء ليس له حد يعرف ولا غاية تحدد، فإذا عاشوا ملايين السنين يمكن أن يكونوا في ارتقاء مستمر لا ينقطع إذا كانت حريتهم في العلم والعمل مصونة من عبث المستبدين.

إن الأمم ترتقي على قدر صيانتها واحترامها للحرية، وتتخلف عن الارتقاء بل ترجع الى الوراء على قدر عبثها بالحرية وتحكمها بالباحثين والعاملين[1]، وآية ذلك إن للإنسان قدرات وملكات يشكل صقلها أساس الارتقاء، ومن دون الحرية لا يمكن أن يتحقق ذلك، وقد وعى الناس هذه الحقيقة، لذلك طالبوا بالحرية للفرد بوصفها الشرط الأساسي لتحققه الإنساني وارتقائه على هذا النحو[2].

وحرية الكلام هي الآلة الشائعة لحرية الفكر وحرية الضمير، ولهذا فهي طبيعية صرفة لها دوافع قوية في النفس الإنسانية وتنبع أهمية هذا النوع من الحرية (حرية الكلام) من كونها وسيلة مقيدة جداً لضمان ضبط سلوك الحكام، ومنعهم من ممارسة الاستبداد، ولهذا يعزى التخلف الأخلاقي بالمعنى العام إلى تقييد الحرية من قبل الحكام، بينما يعزى التقدم العلمي وسبقه البعيد للتقدم الأخلاقي إلى إطلاق هذه الحرية في ميدان العلم، وان جميع العقائد والفلسفات استمدت وجودها من حرية الكلمة، والى جانب حرية الكلمة هناك حرية اختيار نوع الحياة بما يمليه على الفرد ضميره وعقله، وهناك أيضاً حرية المعتقد لا بمعنى حرية الاعتقاد بالدين أو عدم الاعتقاد، أو حرية اختيار المرء لدينه فحسب، وإنما، وهو الأهم، حرية الاجتهاد في تفسير نصوصه بما يتوافق مع أحكام العقل، وحرية الفرد تشمل القول والكتابة والطباعة ونشر الفكر من غير رقيب على شرط ألا يخل بحرية غيره، وهو حر أن يعتقد بما يشاء من العقائد الدينية والعلمية والسياسية والاجتماعية، ويجاهر بذلك إلا إذا دعت مجاهرته إلى فصم رابطة من روابط الاجتماع[3].

---

[1]- محمد رشيد رضا: مفهوم الحرية، مطبعة المنار، القاهرة، 1982، ص 113.

[2]- احمد لطفي السيد: المصدر السابق، ص40.

[3]- د. حامد خليل: المصدر السابق، ص94.

3ـ احترام حقوق الإنسان:

ماهي حقوق الإنسان؟ وعلى أية أسس تُحدد؟ ما معنى أن يكون لفلان حق أو حقوق، وماذا يفرض ذلك على الآخرين أو على السلطة الحاكمة؟ وما هي الطريقة الفعالة لحماية هذه الحقوق في حالة الاعتراف بها؟ وماهي العلاقة بين الحقوق وطبيعة نظام الحكم القائم أو المرغوب فيه؟ هذه الأسئلة تناقش عادة في نطاق الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق وفلسفة القانون.

هناك فرق مفهومي بين الحقوق السياسية والمدنية من جهة، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة أخرى، ذلك أن الحقوق من النوع الأول هي حقوق بالمعنى الدقيق للكلمة، أما الحقوق الواردة في النوع الثاني فهي أما ليست حقوقاً أو أنها حقوق بالمعنى الواسع و(الخلافي) للكلمة(حقوق).

الفرق مفهومي إذاً، وليست المسألة تتعلق بأولويات الحماية أو الرعاية فقط، أن يكون لك حق، معناه أن على فلان أو على مجموعة محددة من الناس أو على البشرية جمعاء واجباً متعادلاً، وأن يكون لك حق إنساني، معناه أن على البشر جميعاً واجبات مقابلة تجاهك، وأن يكون لي حق في الحياة مثلاً، يعني وجوب امتناع الناس أينما كانوا عن الاعتداء على حياتي، كما أن يكون لي حق إنساني (بالمعنى الدقيق لكلمة حق) معناه أن أي إنسان آخر في أي مكان وزمان يمتلك مثل هذا الحق، وذلك بغض النظر عن جنسه أو لونه أو طبقته أو قوميته أو دينه أو وظيفته، إن حقوق الإنسان هي كلها حقوق عامة وعالمية.

الحقوق بالمعنى الدقيق تقابلها دائماً واجبات صارمة، واجبات الإحجام عن القيام بأعمال معينة مثل عدم الاعتداء على حرية الآخرين وأملاكهم وحياتهم ولكي نكون على قدر من الدقة، الاحترام حق لكل إنسان لأنه كائن مسؤول عن أفعاله[1]، وتقودنا هذه الفكرة إلى تفسير حديث لمفهوم الكرامة الإنسانية، مفهوم الكرامة الإنسانية نفسه قديم بالفعل، الجديد في الفكرة هو الاحترام القائم على أساس كرامة كل المخلوقات

[1] - برهان غليون وآخرون: حول الخيار الديمقراطي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص 181ـ182.

الإنسانية، يظهر سياسياً في شكل حقوق لكل إنسان يمكن الحصول عليها، إن احترام الكرامة الإنسانية هو المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه كل نظم العدالة[1].

إن توحيد المجتمع المدني هو آلية أساسية في ترسيخ حماية الحريات والحقوق والحث عليها، كما يشجع على تعددية سياسية أوسع، وعلى انفتاح المجتمع لمشاركة فئاته كافة، إذ إن المجتمع المدني هو الوسيلة الأساسية للتغيير السياسي[2].

إن تعزيز حقوق الإنسان، يتطلب تطبيقاً مكافئاً وملحاً للحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومناهضة التمييز بأنواعه، وان تتوافر للناس المصادر الأساسية للحقوق الاقتصادية والثقافية، أي أن تكون هناك مراقبة مفصلة للوضع الاقتصادي والاجتماعي، والى أي مدى يتمتع السكان بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ويجب أن تكون هذه المراقبة أساساً لوضع استراتيجيات مناسبة تُنتهج لإيقاف أو تخفيض إنتهاكات الحريات والحقوق[3]، ويجب أن تكون قضية تعزيز حقوق الإنسان والديمقراطية من خلال المجتمع المدني، هي قضية أساسية وشاملة ضمن هذه الاستراتيجية.

وكانت الحريات والحقوق، قد أُعتبرت أساساً على إنها وسائل لجودة الأداء الحكومي، يمكن من خلالها الحفاظ على التماسك الاجتماعي والاستقرار السياسي في أثناء تحقيق الأهداف التنموية التي تجريها البلدان الديمقراطية، وعلى ذلك فان المكتسبات الخاصة بالحريات المدنية، مثل تعزيز حكم القانون وتحقيق الشفافية، ينظر إليها بوصفها مكتسبات يسعى لها في سياق الإصلاحات الاقتصادية والمالية التي تتم من خلال تحقيق تلك الأهداف[4]، لأن المجتمع المدني المزدهر، والمستند إلى جهاز قضائي نزيه ومستقل، يقوم بدور جوهري في إخضاع الحكومات للمحاسبة، وفي التنديد بانتهاك الحقوق والحريات[5].

[1]- جاد الكريم الجباعي: المصدر السابق، ص 9.
[2]- تقرير الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان عام 2002، نيويورك، ص 75.
[3]- المصدر نفسه ، ص 15.
[4]- نفس المصدر، ص 19.
[5]- نفس المصدر، ص 75.

4ـ التنمية:

التنمية والديمقراطية أمران متكاملان إذ يدعم كل منهما الآخر، بل إن الآراء الحديثة لا تكتفي بالنظر إليهما بوصفهما أمرين متكاملين، ولكنها تعد التنمية في حد ذاتها تشكل حقاً إنسانياً أساسياً، وتستند هذه الآراء إلى مجموعة من المبررات الأخلاقية والقانونية، فالتنمية شرط وجود كل حياة اجتماعية ومن ثم يجب أن تصير جزءاً لا ينفصم من كل تنظيم أو التزام أو نشاط اجتماعي.

وتعد التنمية كذلك حقاً إنسانياً لأن تحقيق العدالة يتطلبها، فالتفاوت الكبير في مستوى النمو بين الشمال والجنوب ينظر اليه، في العالم الثالث، على إنه تعبير عن عدم العدالة، والاستغلال، والتمييز بين البشر، فهذا التفاوت يرجع لسياسات الاستعمار والاستغلال التي مارسها الشمال ولا يزال عن طريق القوة المسلحة والنفوذ السياسي والتجارة الدولية[1].

وتشترك التنمية برؤية وأهداف المجتمع المدني، إذ إن لكل منهما هدف مشترك لتأمين الحرية والخير والكرامة، لكل كائن إنساني، وبمعنى آخر فإن التنمية ومؤسسات المجتمع المدني مرتبطان على نحو لا فكاك منه، عبر هدفهما المشترك بضمان حياة كريمة ذات معنى لجميع الناس.

وكلما زاد حظ المرء من التنمية زادت إمكانيته لممارسة حرياته بشكل فعلي، وهنا لا نقصد القول بان التنمية شرط مسبق للحصول على الحريات، إذ إنها استحقاقات متأصلة لدى جميع الأفراد، يتمتعون بها بالمستوى ذاته والمدى ذاته وبصرف النظر عن إمكاناتهم، المسألة وحسب، هي انه بإزدياد توفر السلع والخدمات للمرء، يزداد احتمال انه سيتمتع بأكبر قدر من الحريات ولأقصى حد ممكن، وعلاوة على ذلك، عندما لا تتوافر للناس إمكانية التمتع بالحريات من خلال جهودهم، فعلى الدولة القيام بواجب المساعدة[2].

وحقيقة الأمر انه لا يمكن أن تجري تنمية حقيقية ومطردة ومستقلة إلا في إطار ديمقراطي، وذلك لأن التنمية تعني أول ما تعني الاعتماد على أحرار يؤمنون بما يفعلون

[1]- احمد جمال الدين: التنمية حق من حقوق الإنسان، مجلة العربي، الكويت، العدد 538، 2003، ص 36.

[2]- جاد الكريم الجباعي: المصدر السابق، ص 45.

ويدركون إن ما يفعلونه إنما هو لمصلحتهم، غير إن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بمباشرة المشاركة، مشاركة المواطن في صنع القرار، وهذا لا يتأتى إلا إذا كانت هناك آلية في النظام تسمح بتلك المشاركة[1]، فقد بين التاريخ انه إذا كان لمشاريع التنمية أن تنجح، فيجب على جميع الأطراف التي ستتأثر بهذه المشاريع، المشاركة فيها مشاركة أصيلة، ولاسيما المستفيدين منها، ويجب أن يكونوا هؤلاء قادرين على ممارسة حرياتهم السياسية المتضمنة حرية التعبير وحرية التجمع والانتماء للأحزاب السياسية[2]، ولا يمكن للتنمية أن تكون مستديمة، إذ لا تسود المساواة وسيادة القانون، حيث يتفشى التمييز العرقي والديني والجنسي، وحيث توجد قيود على حرية التعبير وحرية التجمع والإعلام، أو يعيش عدد كبير من الناس بظروف فقر مدقع ومهين، وبالطريقة ذاتها فإن الحقوق والحريات تتحسن عندما تؤدي برامج تخفيف حدة الفقر وبرامج المساواة على أساس الجنس، إلى منح القوة للناس، من أجل إدراك حرياتهم والمطالبة بها.

ويمكن للتنمية أيضاً أن تضمن حقوق الأجيال في المستقبل، وهي إذ تفعل ذلك، فإنها تجعل التمتع بالحقوق والحريات والديمقراطية تمتد إلى ما يتجاوز الشواغل الحالية، فضلاً عن ذلك فإن التنمية بوصفها حقاً جماعياً، فإنها تؤكد المسؤولية المتبادلة والتضامن الذي يميِّز مفهوم المجتمع المدني[3].

5ـ الاستقلال:

يُقصد بالاستقلال هنا كأحد مكونات أو مقومات المجتمع المدني أو المؤسسة داخل المجتمع الغير خاضع أو خاضعة لغيره أو لغيرها من الدول أو المؤسسات أو الجماعات أو الأفراد أو تابعة لها بحيث يسهل السيطرة عليها، وتوجيه النشاط الوجهة التي تتفق مع رؤية المسيطر، والملاحظ أن معظم مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي تخضع للحكومات بدرجة أو بأخرى، في حين أن أي سلطة مدنية لا يمكن أن تنمو وتستمر من دون أن تحتفظ بحد أدنى من الاستقلال الذي يتيح لها أن تقيم رهانات خاصة تتأسس عليها علاقات اجتماعية متميزة، فإذا عد النظام القائم مثل هذه الرهانات غير مقبولة أو ممكنة نظراً لما تنطوي عليه من مخاطر على وحدة الإرادة السياسية، أو بقاء

---

[1]- د. حامد خليل: المصدر السابق، ص103.

[2]- جاد الكريم الجباعي: المصدر السابق، ص 47.

[3]- احمد جمال الدين: المصدر السابق، ص 36.

الدولة أو النظام، وحرمانها بالتالي من هذا الحد الأدنى من الاستقلال الذي يجعل لسلطتها قيمة ذاتية، لم يبق أمام هذه المؤسسات إلا أن تختار بين التخلي عن طبيعتها كأُطر حرة أو مستقلة نسبياً لبلورة النشاطات والسلطات الاجتماعية الوسيطة والمدنية، أو أن تتحول، إذا أرادت الحفاظ على وجودها بأي ثمن، إلى تابع لسلطات قائمة حقيقية أو تضع نفسها تحت حمايتها، وتصبح أداة من أدوات السلطة السياسية، فهي لن تستمر وتكسب صدقيتها، إلا إذا علقت نفسها بسلطة ذات صدقية، أي ذات محتوى، وهي هنا سلطة الدولة أو الحزب الذي يملك جزءاً من سلطة الدولة[1].

وثمة سؤال يطرح، ماذا يعني الاستقلال اليوم؟ وهل مازال هذا المفهوم محركاً للشعوب، وقادراً على شحذ العقول من أجل إعادة إنتاجه؟ من الواضح أن الصيغ الاستقلالية التي أُرسيت بعد الحرب العالمية الثانية، لم تكن صيغاً قادرة على الحياة، كانت مجموعة من التسويات المؤقتة، فالاستقلال مرتبط بالديمقراطية وهو من دون ديمقراطية حقيقية، أي عبر السيطرة المطلقة للنخب العسكرية على السلطة، أعاد ويعيد إنتاج السلطة التقليدية (العشائر، والطوائف، والعائلات، والمناطق...الخ) وهو بالتالي يقود إلى سلطة مهددة من الداخل، أي عاجزة عن مواجهة الخارج الاستخباري من جهة، وغير قادرة على بناء حديث عقلاني للمجتمع من جهة أخرى.

أما الديمقراطية من دون استقلال فهي مقولة فارغة، فأبطال الديمقراطية وحقوق الإنسان في الغرب يدعمون في الوطن العربي، أكثر الأنظمة تخلفاً ورجعية، الديمقراطية هي مطلب القوى الاستقلالية، وهي لا تستقيم فعلاً إلا داخل النضال من أجل حرية الأمة وسيطرتها على ثروتها، فشرط الحرية هو طرد المحتل وتدعيم التعددية السياسية وحرية المجتمع المدني في تنظيم نفسه، فالمجتمع المدني يستعيد ذاته حين يستعيد قدرته على تأكيد هويته الوطنية المستقلة[2].

---

[1]- برهان غليون: بناء المجتمع المدني العربي-دور العوامل الداخلية والخارجية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص747.

[2]- الياس خوري: الاستقلال والديمقراطية، ندوة بعنوان (أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1997، ص 40-41.

الفرع الثاني: تشكيلات المجتمع المدني

المجتمع المدني هو أحد أشكال تنظيم المجتمعات بما يحقق التعاون بين الأفراد والجماعات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بهدف حماية الحقوق والحريات ومصالح الفئات المتنوعة والتوفيق بينها، بما يضمن أعلى درجة من المساواة فيما بينها، وهو يعتمد في ذلك على أساس الاحترام المتبادل والموازنة بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة للمجتمع ككل[1]، وقد ارتبطت ظاهرة المجتمع المدني في نشأتها وتطورها في المراحل اللاحقة لعصر التنوير بتاريخ نضال الشعوب من أجل الديمقراطية والحرية وحاجته إلى الأمن والنظام، فالسلطة التي جسدتها الدولة ارتبطت في التاريخ بممارسة ألوان من الاستبداد والقهر والظلم والتعدي على حقوق شعوبها بحجة حماية المجتمع من الفوضى والحروب، وتسببت عهود حكم الملوك في أوروبا في حدوث ثورات شعبية طالبت بالديمقراطية واحترام الحريات السياسية[2].

وهنا ظهرت الحاجة إلى تأسيس منظمات وتجمعات للدفاع عن تلك الحريات في مواجهة الحكام المستبدين بما يعيد التوازن الذي سبق وأن تعرض للاختلال بين الحرية والنظام، وتمثلت تلك المنظمات في الجمعيات والمنظمات غير الحكومية والنقابات، والتي أخذت صورة كيانات مستقلة عن الدولة، فلولا الاستقلال لما تمكنت من الحد من التسلط والاستبداد الحكومي ووقف اعتداء السلطة على حريات الأفراد والجماعات، وهكذا، حدث التطور في معنى المجتمع المدني من وسيلة للتنظيم تهدف إلى الحفاظ على المصالح الخاصة فقط إلى وسيلة لحماية الحقوق والحريات في مواجهة الدولة[3].

ويدخل في دائرة مؤسسات المجتمع المدني، أي كيان مجتمعي منظم يقوم على العضوية المنتظمة تبعاً للغرض العام أو المهنة أو العمل التطوعي، ولا تستند فيه العضوية إلى عوامل الوراثة وروابط الدم والولاءات الأولى مثل الأسرة والعشيرة والطائفة والقبيلة، ومن ثم فأن أهم مكونات المجتمع المدني أو تشكيلاته هي: ـ

[1]- اودو فور هولت، توماس ماير: المجتمع المدني والعدالة، ترجمة: راندا النشار وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص32.

[2] - ماجد الغرباوي: تحديات العنف، العارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، 2009، ص8.

[3]- د. رجب بودبوس: المصدر السابق، ص2.

النقابات المهنية، والنقابات العمالية، والحركات الاجتماعية، الجمعيات الأهليـة، والأحـزاب الـسياسية، والجمعيات التعاونية، والنوادي الرياضية والاجتماعية، والاتحادات الطلابية، وجمعيات حقوق الإنـسان والمرأة والتنمية والبيئة[1].

المنظمات غير الحكومية:

المنظمات غير الحكومية مجموعات تطوعية لا تستهدف الربح، ينظمها مواطنون على أسـاس محـلي أو وطني أو دولي، ويتمحور عملها حول مهام معينة ويقودها أشخاص ذوو اهتمامـات مـشتركة، وهـي تؤدي طائفة متنوعة من الخدمات والوظـائف الإنـسانية، وتطلـع الحكومـات عـلى شـواغل المـواطنين، وترصد السياسات وتشجع المشاركة السياسية على المستوى المجتمعي، وهي توفر التحلـيلات والخـبرات وتعمل بمثابة آليات للإنذار المبكر، فضلاً عن مساعدتها في رصد وتنفيـذ الاتفاقيـات الدوليـة، ويتمحـور عمل بعض هذه المنظمات حول مسائل محددة من قبيل حقوق الإنسان أو البيئة أو الصحة[2].

وكان من أبرز التطورات العالمية الجديدة تزايد عدد المنظمات غير الحكومية واتساع نطـاق نـشاطها بما يتجاوز ويتخطى حدود الدول القومية، وفي ظـل التقـدم الهائـل في مجـال وسـائل الإعـلام الفـضائية استطاعت منظمات حقوق الإنسان توعية الرأي العام العالمي بما يجري من انتهاكات في أي دولة، وهـو ما جعـل المـنظمات غـير الحكوميـة تحتـل مركـزاً مهـماً كقنـوات فعالـة لمـشاركة المـواطنين والتـأثير في السياسات الحكومية فضلاً عن تحقيق الإصلاح السياسي والاقتصادي[3].

وتقوم المنظمات غير الحكومية على أساس الانتماء، بالاختيار الفردي الطوعي، من دون إجبار أو إكراه مع الالتزام بالمبادئ الأساسية لهذه المنظمات والإسهام الجدي في أنـشطتها، ووجود هذه الرابطـة الاجتماعيـة يحقـق للمجتمـع ككـل مزيـداً مـن الاسـتقرار والـسلام والأمن، كما يتـضمن وضـع حـدود لتقييـد سـلطة الدولـة ومنعهـا مـن الاسـتبداد، وهـذا الشكل من التنظـيم الاجتماعـي يتكـون مـن مجموعـة مـن المؤسـسات المتنوعـة، دينيـة

[1]- المصدر السابق ، ص2.

[2]- عبد الغفار شكر: المصدر السابق، ص44.

[3]- المنظمات غير الحكومية وإدارة الأمم المتحدة لشؤون الأعلام: مقال منشور على موقع الأمم المتحدة -شـبكة الإنترنـت، ص1.

وتعليمية ومهنية وسياسية وثقافية والتي تسودها قيم ومبادئ التسامح وقبول الآخر والحوار السلمي واحترام الحرية والخصوصية الفردية، وتقوم تلك الهيئات والمؤسسات دور الرقيب على تصرفات الحكومة إزاء الأفراد والجماعات[1].

والمجتمع المدني هو مجال مستقل للحركة متروك للمواطنين أن يتمتعوا في ظله بالحرية في تنظيم حياتهم بعيداً عن تحكم الدولة أو سيطرتها، وانه يشتمل على منظمات مستقلة مفتوحة أمام المواطنين للانضمام إليها بهدف خدمة مصلحة أو قضية أو التعبير عن رأي مشترك بوسائل سلمية تقوم على احترام حق الأفراد والجماعات الأخرى في أن تفعل الشيء نفسه، فالتأسيس قائم على الحرية والاستقلال والاختبار الإرادي للفرد، والنشاط يقوم على التطوع والعمل العام، والأهداف هي مصالح أو قضايا أو حقوق مشتركة والوسائل سلمية، أما التنظيم فهو يعبر عن بلوغ المجتمع درجة أعلى من الرقي بحيث لم يعد إطار الانتماء قاصراً على الروابط الأولية الموروثة، التي ليس للإنسان دخل في اختيارها وإنّما تفرضها عليه أقداره بحكم الميلاد، وصار الإنتماء يعبر عن رابطة اختيارية يدخلها الفرد طوعاً بإرادته الحرة، وهو ما يعني أن الحياة الاجتماعية تحولت من مسألة قدرية يستسلم لها الفرد ولا يملك تغييرها، إلى قرار واختيار، وهذه هي حرية الإنسان في تقرير مصيره[2].

وقد بدأ التفكير منذ السبعينيات في العديد من البلاد الأوروبية بالاهتمام بهذا القطاع المهم من النشاط الاجتماعي، وكانت أول بادرة في هذا المجال تطعيم الطاقم السياسي الوزاري بعناصر ليست من محترفي السياسة ولكنها قادمة مباشرة من المجتمع المدني، أي من الهيئات والمنظمات العاملة في الميدان الاجتماعي، وكان ذلك مخالفاً للقاعدة التقليدية التي كان الاتفاق على توزيع المناصب الوزارية فيها هو القاعدة التي يتم عليها بناء التحالفات والتآلفات الحكومية، فقد عُين أساتذة جامعة في مناصب سياسية كبيرة و أطباء ناشطين في ميدان أطباء بلا حدود ثم جاء دور الفنانين و الكتاب ليحتلوا بعض المراكز الحكومية أيضاً[3].

---

[1] - بول هيرست، جراهام طومبسون: ما العولمة، ترجمة: فالح عبد الجبار، دراسات عراقية، بغداد، 2009، ص391.
[2] - روبرت دال: مصدر سابق، ص154.
[3] - نفس المصدر، ص155.

لكن الأمر لم يلبث حتى تجاوز ذلك وجعل من المنظمات غير الحكومية، المحلية والدولية، فاعلاً رئيساً إلى جانب الحكومات في تسيير الشؤون الوطنية والعالمية، وقد تبلور مفهوم المنظمات غير الحكومية من خلال الوضعية القانونية التي كرستها لهذه المنظمات الأمم المتحدة، والدور النشيط الذي أصبحت توليه لها لحل العديد من المشكلات والتحديات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، حتى بات الاعتقاد اليوم أن هذه المنظمات هي الملجأ الوحيد في تنفيذ المشاريع الإنسانية الخيرية وغير الخيرية في مواجهة عجز الدولة وشكل أجهزتها بسبب سيطرة البيروقراطية عليها[1].

وبالفعل تقوم هذه المنظمات غير الحكومية بدور كبير في توزيع المساعدات والخدمات في البلدان الفقيرة، حتى عندما يكون مصدر هذه المساعدات الدول نفسها، فهي تحظى بدعم متزايد من الأمم المتحدة ومن الدول الصناعية، ويتماشى هذا الدعم مع الاتجاه الصاعد للاعتماد على القطاع الخاص وعلى المنظمات الأهلية في تقديم المساعدات وعدم الالتزام لمفهوم السيادة المطلقة للدول على مجتمعاتها، ومن هذا المنطلق صوتت الأمم المتحدة في التسعينيات على قرار التدخل الإنساني الذي يتيح للمنظمات غير الحكومية أن تخرق سيادة الدول لتقديم المساعدة الطبية أو الغذائية أو الإنسانية إلى جماعات تتعرض للتهديد الخطير مثل القتل والمجاعة والكوارث الطبيعية[2].

إن الديمقراطية المجتمعية، أو دمقرطة المجتمع المدني تعني بث مزيد من روح المسؤولية عند الأفراد تجاه التفكير والعمل على تقرير مصيرهم وعدم التسليم للدولة، بل وللسياسة بوصفها مركز تكثيف القرار المجتمعي وتوحيده، أو الاعتماد الوحيد عليها لتحقيق الأهداف والحاجات المطلوبة، كما تعني إعطاء المزيد من الصلاحيات وهامش المبادرة والموارد من الدولة أو من أفراد المجتمع أنفسهم لهذه المنظمات والهيئات غير الحكومية، فإلى جانب الدولة التي تميل إلى أن تُقصر دورها على مهمة الترشيد والتنسيق العام، تقف اليوم في المجتمعات الديمقراطية الناضجة عشرات الوف المنظمات غير الحكومية التي تملك من الموارد المادية ومن الإطارات الفنية والخبرات البشرية ومن المشاعر الإنسانية ومن المشاريع والمخططات ما يوازي ما تملكه الدولة أو

[1]- المصدر السابق ، ص3.

[2]- بول هيرست: المصدر السابق، ص395.

يتجاوزه في العديد من المجالات، والمهم في هـذه المـنظمات وفي طبيعـة عملهـا إنهـا تـستطيع، بعكـس الدولة، أن تفكر وتعمل بين المواطنين أنفسهم وتدرك حاجاتهم الحقيقية على مستوى ظـروف حيـاتهم، وتعمل بالمشاركة معهم، وتراهن على الأعمال التطوعية التي توفر الكثير مـن المـوارد الماديـة و تـشحن المجتمع بروح تضامنية تساهم بشكل قوي في تخفيف التـوترات والتناقـضات الاجتماعيـة الكلاسـيكية، وبوجود هذه المنظمات تجد الدولة لنفسها مَعيناً كبيراً داخل المجتمع يخفف عنها العديد مـن الأعبـاء ويفرغها للانشغال بالمسائل الاستراتيجية الكبرى والخطط الطويلة المدى[1].

النقابات والجمعيات والحركات الاجتماعية

تُعطى أهمية كبرى للدور النقابي وللنقابية بوصفها منظمة طبيعية للجماهير العاملة ووسيلة الحرب الوحيدة والفعالة التي يستطيع العمال استخدامها ضد من يستبدهم، كما لهـا أهميـة في خلـق الـوعي العمالي.

وقد أخذت أكثر الدول بمبدأ الحرية النقابية، حتى إنهـا أباحـت لمؤسـسيها تأليفهـا مـن دون إشـعار السلطات العامة واستحصال موافقتها أو تسجيلها لدى بعض الجهات مع عدم تقييد حريتهـا في اختيـار أعضائها، ونجد في الدول الصناعية إن السلطات العامة كثيراً ما تدعو النقابات بـصفة رسـمية للاسـتنارة بآرائها والاسترشاد بخبرتها وتوجيهاتها فيما يتعلق بالإنتاج والبطالة وتحـسين ظـروف العمـل والاقتـصاد القومي وما إلى ذلك من أمور تستهدف الصالح العـام، لأن حـل المـشاكل الاقتـصادية والاجتماعيـة أمـر منوط برأي ذوي الاختصاص والمصالح المشتركة، ولم يقتصر دور النقابات على ذلك بل أخذت في تحـضير القوانين العمالية ووضع الأحكام الخاصة بتطبيقها ومراقبة أمر تنفيذها[2].

فالنقابات ذات أهداف مهنية، وغالباً ما تكون السياسة هي الطريقـة التـي تعـبر فيهـا النقابة عن أهدافها، فإن التناقض بين الفئة غير الممثلة في السلطة والـسلطة أمـر حتمـي، ولما كانت وسائل النقابة في الدفاع عن أهـدافها هـي الإضراب والتظـاهر والمنـشور، فـإن الــسلطة للحيلولــة دون مواجهــة النقابــة ولاســيما في الــوطن العــربي وفي دول العــالم

[1] - المصدر السابق ، ص16.

[2] - د. رجب بودبوس: المصدر السابق، ص 7.

الثالث، فإنها تقوم بالاستيلاء على النقابة سياسياً أو تمنع ظهورها أصلاً، وفي الحالة الأولى تتحول النقابة إلى جهاز سلطة وتكف عن ممارسة وظيفتها المدنية، السياسية، بل وتغدو عامل كبح للتعبيرات الطبقية، وفي الحالة الثانية، يخلو المجتمع من أشكال التعبيرات العملية الطبقية، وفي الحالتين يخلو المجتمع من أهم عناصر المجتمع المدني[1].

فالنقابة هي: تجمع مدني لفئة محددة من الناس تنطوي على عصبية مهنية، وهي ذات مصالح مشتركة ومن ثم ذات أهداف محددة، فالنقابة لا تنزع نحو استغلال السلطة السياسية إطلاقاً لكنها تتحول عبر أساليب كفاحها إلى عامل ضغط على السلطة لاسيما إذا كانت أهدافها لا تتحقق إلا استناداً إلى سلوك محدد من السلطة تجاهها[2].

وتعد الحركات الاجتماعية مكوناً أساسياً من مكونات المجتمع المدني، وعنصراً مهماً من عناصر التطور الديمقراطي وتحولات المجتمع الاجتماعية، ووجه الأهمية هنا يكمن في طرح قضية الحركات الاجتماعية بسبب التغيير في بنية المجتمع المدني أمام حركات اجتماعية جديدة تختلف عن الحركات الاجتماعية التقليدية، سواء من حيث الأهداف أو الأدوار، فالحركات التقليدية كالحركة العمالية والحركة الفلاحية والحركة الطلابية والحركة النسائية كانت جزءاً من الصراع في المجتمع هدفها حماية مصالح فئات اجتماعية واسعة أو طبقات اجتماعية في مواجهة الاستغلال والقهر الذي تمارسه فئات أخرى، وعلى الرغم من أنها لم تكن تمارس نشاطاً حزبياً مباشراً، إلا أنها أدت في بعض الأحيان إلى تأسيس أحزاب سياسية لهذه الفئات الاجتماعية، وقد نجحت هذه الحركات الاجتماعية القديمة في توحيد نضالها من أجل أهداف عامة تجمع كل المنتمين إلى تلك الفئة الاجتماعية كالمرأة مثلاً أو العمال، وقد أدت دوراً مهماً في تعديل موازين القوى الطبقية في المجتمع في كثير من الأقطار في مراحل مختلفة[3].

ويتطلب دعم الطابع الشعبي للمجتمع المدني اهتماماً أكبر بالمنظمات ذات الجذور العميقة في المجتمع التي تشمل المنظمات الشعبية والنقابات المهنية والعمالية والفلاحية والتعاونيات واتحادات الطلاب، ومنظمات الحرفيين والمنظمات المهنية، ويتمثل هذا

[1]- عبد الوهاب السلوم: النقابات في العراق، مطبعة الزمان، بغداد، (د.ت)، ص12ـ13.
[2]- د. احمد برقاوي: المجتمع المدني والدولة الوطنية، المصدر السابق، ص4.
[3]- المصدر نفسه ، ص5.

الاهتمام بالاستفادة من التاريخ الطويل والخبرات الواسعة للحركات النقابية والاجتماعية في مجالات التعبئة وحشد القوى للتأثير في القاعدة الاجتماعية العريضة[1].

المطلب الثالث: الوعي السياسي والمجتمع المدني

تعد نشأة الوعي السياسي عند الإنسان أثناء عملية الإنتاج الاجتماعي ولهذا فهو ثمرة من ثمار التطور الاجتماعي ففي عملية الإنتاج بالذات وفي عملية إعداد أدوات الإنتاج وأثناء التفاعل مع الطبيعة يستطيع الإنسان أن يعي وأن يكتشف خصائص الأشياء ويفرق بين ما هو جوهري، وما هو غير جوهري وأن يظهر الترابط الحتمي والسببي بين الظواهر، وأن يعي العلاقة بينه وبين الوسط الذي يعيش فيه[2].

ويرتبط نشوء الوعي السياسي بشكل عام عند الإنسان بظهور اللغة، فقد أثّر تكون اللغة تأثيراً بالغاً في تكوين الوعي وتطوره، اذ عن طريق اللغة بدأ الحوار بين الإنسان منذ الفترات التاريخية السحيقة[3]، وكانت للحضارات الإنسانية باختلافها تجليات واضحة على إبراز الوعي السياسي لدى الشعوب.

فالرومان كانت لديهم إسهامات واضحة وجلية على معرفة الفرد بحقوقه السياسية والقانونية، فضلاً عن دورهم في تحليل الأحداث السياسية التي مرت بها إمبراطوريتهم، (إلا أن تصور الإمبراطور الروماني بأن له سلطاناً وحقوقاً غير محدودة)[4]، قد انعكست على نوع من الوعي السياسي القيادي والمتعلق بذات الإمبراطور، فنظرة تحليلية إلى ذلك العصر تكشف انه لم يكن هناك انفتاح سياسي كما نراه في الوقت الراهن بالصورة الواضحة في المجتمعات المعاصرة والمتحضرة.

أما (اليونانيون) فيعود لهم الفضل في نشر الكثير من المفاهيم السياسية التي أصبحت بمثابة قواعد فكرية والتي أصبحت فيما بعد إلى قواعد للانطلاق الديمقراطي خاصة في أوروبا، ففي مجال الوعي السياسي نبدأ بالتاريخ الأوربي والظروف التي ساعدت على نمو الوعي لدى الفرد الأوربي عبر الزمن وأولى التجليلات كان بظهور عصر النهضة الأوربية وقد مثل هذا العصر ردة فعل على الاستبداد الديني في تلك

---

1 - عبد الغفار شكر: المصدر السابق، ص49-50.

2 - د. عبد مسلم الماجد: مذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1995، ص 129.

3 - علي صبيح التميمي: الدين والاسطورة، المصدر السابق، ص14.

4 - د. عبد الجبار مصطفى: الفكر السياسي الوسيط والحديث، مطبعة الجامعة، بغداد، ط1، 1982، ص41.

الفترة، فالأوربيون شعروا بحقوقهم الضائعة والمحتكرة من قبل سلطة الكنسية وتصرفاتها غير الواقعية ويعرف بعصر النهضة، ويدل على حركة البعث الجديد أو الإحياء، ومن ثم فهو يشير إلى تلك الروح النقدية التي ظهرت بالنسبة للفلسفة والأدب ولجميع المعارف والفنون الكلاسيكية، ومحاولة البحث والاستقصاء والاعتماد على النفس والاهتمام بالأمور الدينية[1].

وكان هدف عصر النهضة هو إحداث التغيير والابتكار وحدثت بدايات التغيير في أوروبا وخاصة في ايطاليا فقد دُفعت أوروبا استثنائياً في طريق مشروع مثمر محصور في الزمان وذي مردود تاريخي كبير، وشيء ذو دلالة أنها كانت ظاهرة نهضة تلازمت مع أبرز المشكلات في ذلك العصر وهي مشكلة (الاستبداد).

فالأحداث التاريخية تشير إلى ان نمو الوعي القومي في ايطاليا وتأسيس الجمهوريات في مدنها، هو العامل السياسي، ومحاولة القضاء على التوترات التي كانت موجودة بين مدن ايطاليا ساعد على نمو الوعي السياسي لدى الفرد الغربي حيث أشعره بضرورة تحسين الأوضاع القائمة حينذاك فالصراع الموجود بين السلطتين الزمنية والدينية، أي، سلطة الإمبراطور وسلطة البابا، وبطبيعة الحال أن الصراع كان على تولي المراكز، فكانت الكنسية محتفظة بالمركز الديني ومارست من خلال ذلك النفوذ انواعاً من الاستبداد والشمولية في السلطة.

وكان للمفكرين الذين ظهروا في تلك الفترة تأثير ملحوظ في الأفكار السياسية لدى العامة الذين عانوا من النزاع بين السلطتين الدينة والمدنية، ومنهم (ميكافيلي)[2] صاحب كتاب الأمير والذي أرجع سبب التخلف في ايطاليا وعدم استقرارها إلى وجود السلطة الدينية المطلقة[3]، (كان ميكافيلي يهاجم الدين المسيحي لأن تعاليمه لا

[1] - د. موسى إبراهيم: معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1994، ص 13.

[2]- ولد نيكولا ميكافيلي 1527 – 1469) Nicola Machiavelli)، بمدينة فلورنسا الواقعة في وسط ايطاليا، وكان والده محامياً، بدأ ميكافيلي حياته السياسية بعد أن اختير سكرتيرا للجنة الحرب سنة 1498، والتي استمر فيها حتى عام 1512، أشهر مؤلفاته (الأمير – 1513) وكذلك كتابه (المطارحات – 1520)، وكتب أيضاً كتاباً بعنوان (فن الحرب – 1520)، و (تاريخ فلورنسا)، فضلاً عن كتابته لرسائل مختلفة عن بعثاته الدبلوماسية وعن الوضع السياسي في فرنسا والمانيا وعدد من الرسائل العائلية، للمزيد عن حياة نيكولا ميكافيلي، أنظر: بريتيزوليني جوزيبي: حياة نيكولا ميكافيلي الفلورنسي، ترجمة: طه فوزي، مراجعة حسن محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1964، ص 16.

[3] - نيقولا ميكافيلي: الأمير، ترجمة: خيري حماد، مصر مرتضى، بيروت، لبنان، 2013، ص257.

تلائم مطالب السياسة وأهدافها، حيث إن الفضائل المسيحية تدعو إلى الذل والهوان)[1].

إلا إن هذا الاعتقاد فيه نوع من التصعيد والإطلاق في الحكم على الديانة المسيحية، لأن الممارسات الخاطئة وغير الواقعية واستغلال الكهنة ورجال الدين للدين لتحقيق مصلحة ذاتية هي التي أدت إلى ردود فعل لدى العامة من الناس.

والأمر الهام في أفكار المفكرين وخاصة مفكرين عصر النهضة والأنوار هو النهوض بالوعي السياسي وزيادة اهتمام الناس بالأمور السياسية وخاصة السلطة، وفلسفة الأنوار باعتبارها ظاهرة ثقافية أوربية واسعة المدى، فقد تشابك عدة عناصر لتحدد حركة الأنوار، لكنها تطورت أساساً بوصفها نقداً للدين والسياسة، والدين أكثر من السياسة، فقد نسفت النظام القديم بكليته وفي جذوره[2]، وهذه الأفكار الفلسفية ساعدت الشعوب الغربية في التخلص من قيود الظلام والاستبداد والسلطة المطلقة وكل ما يتعلق بغلق الفكر والحرية الإنسانية.

أما في الشرق فكان العكس مما هو الحال عليه في أوروبا خاصة في العصور الوسطى، فقد عرف الشرق الاستقرار السياسي وذلك نتيجة لظهور الإسلام وقيام الحضارة الإسلامية، وما جاءت به تلك الحضارة على مبادئ وأفكار على العكس مما كانت موجودة في الجزيرة العربية قبل ظهور الاسلام، ومثلت الحضارة الإسلامية حلقة غنية ربطت بين الحضارات القديمة الشرقية والإغريقية وبين حضارة العصور الحديثة.

أما ماتعيشه المجتمعات في العالم الإسلامي، من الجمود والانغلاق الفكري والمعرفي وعدم الموضوعية والعلمية في تفسير الظواهر والأحداث السياسية وعدم الإمكانية من المشاركة السياسية، فكل ذلك ما هو الا افرازات حكومات استبدادية عملت على احتكار جميع مجالات الحياة، وهذا ما سنوضحه في المعوقات.

ان الحركات القومية في خمسينات القرن الماضي من خلال رفع شعارات (التحرر والوحدة) ساعد على نمو الوعي القومي بقضايا المنطقة، إلا ان الوعي لم يكن وعياً

---

[1] - د. موسى إبراهيم: المصدر السابق، ص 24.

[2] -هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2000، ص 135.

سياسياً موجهاً، أي فاعلاً من قبل الجماهير وإنما تحت تأثير وتخدير السلطة والاحزاب الحاكمة، فالأنظمة كانت تفتقر إلى الشرعية الدستورية، وحتى ذلك الوقت لم تتم عملية الانتقال من شرعية القبيلة والعشائرية والمناطقية إلى الشرعية القانونية والدستورية مثلما نراه في الغرب[1].

واما الفترة التي تلت الخمسينات فلم يحدث فيها تغييرات جذرية في المنطقة وخاصة إن تلك الفترة شهدت صراعاً عربياً – إسرائيلياً وكان الإعلام والدعاية كلها موجهة لتغطية ساحات المعركة ومواقف الزعماء أمثال (جمال عبد الناصر) وغيره، حتى حدوث نكسة 1967 المعروفة، والتي أدت إلى تلاشي آمال الجماهير العربية بالحركات التحررية والقيادات القطرية في تلك الفترة.

إن حالة الوعي السياسي بصورة عامة في منتصف الأربعينات وحتى بداية التسعينات تأثرت إلى حد كبير بالمسألة الدولية والصراع الدولي والعلاقات بين القطبين العملاقين في العالم، حيث كان هناك صراعاً ايديولوجياً بين الولايات المتحدة التي مثلت القطب الغربي، والاتحاد السوفيتي (السابق) والذي مثل القطب الشرقي، فالبيئة الدولية كانت تعكس تجليات على البيئة الداخلية وخاصة الفكرية، وإن ظروف الحرب الباردة التي استمرت من (1945-1989) شكلت نظاماً دولياً مرتبكاً إلى حد كبير وأعطى للحكومات خاصة في الشرق الاوسط الحجة في إعلان حالة الطوارئ واستحالة إمكانية التغيير الديمقراطي بحجة الظروف التي تمر بها الدول وتهديد التغيير على الأمن القومي كل ذلك أدى إلى بقاء المجتمعات العربية تحت الاستبداد السياسي وبذلك أصبح الوعي السياسي قاصراً على مفاهيم الثورة ومصطلحات القائد، الضرورة، المؤامرة.....الخ.

الفرع الأول: ماهية الوعي السياسي وأهميته

<u>الماهية</u>: الوعي (إدراك المرء لذاته ولما يحيط به إدراكا مباشراً وهو أساس كل معرفة)[2] ويمكن إرجاع مظاهر الشعور أو الوعي إلى ثلاثة أقسام: -

1-الإدراك والمعرفة 2-الوجدان 3-النزوع والإرادة

[1] - د. محمد حسنين هيكل: خريف الغضب، المعارف، بيروت، ط11، 1985، ص 145.
[2] - أحمد خورشيد النورجي: مفاهيم في الفلسفة الاجتماعية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1 ،1990، ص 253.

هنا ووفقاً لمفهوم الوعي السياسي بشكل عام يشير الوعي إلى العوامل المرتبطة بالبيئة الإنسانية ومعرفة الإنسان بتلك البيئة من جميع النواحي معرفة واعية بحيث يستطيع تحليلها ومعرفة نتائجها، وعلماء النفس يعرفون الوعي بأنه (شعور الكائن الحي بنفسه أو ما يحيط به)[1].

ومع تقدم العلم اخذ مدلول الوعي ينمو نحو العمق والتفرع والتوسع، ليدخل العديد من المجالات النفسية والاجتماعية والفكرية، فقد كثرت المجالات التي يضاف إليها الوعي، فهناك الوعي الاجتماعي والوعي الطبقي والوعي السياسي، وسنقتصر حديثنا عليه.

وبخصوص الوعي السياسي فتختلف التعاريف التي عرفت به هذا المفهوم على حسب الإختلاف الايديولوجي والبيئي للمجتمعات البشرية، حيث يعطي كل مجتمع تعريفاً خاصاً للوعي السياسي حسب نوعية ذلك المجتمع.

فمثلاً تُركز الاشتراكية على العامل الاقتصادي ودور الطبقات في الإشارة إلى ماهية الوعي السياسي وتعريفه، فقد عرف (لينين) السياسة بانها (أكثر التعبير تركيزاً على الاقتصاد)[2] وهنا تدور السياسة حول مسائل الوضع الاقتصادي خاصة بالنسبة للطبقات التي تشكل المحور الرئيسي في الفكرة الاشتراكية وهنا يشير (كارل ماركس) وفقاً للعلاقات الاقتصادية من حيث تأثيرها في السياسة حيث يقول (لقد أخفقت الفكرة دوماً بقدر ما كانت مختلفة عن (المصلحة)، وحمل الاختيار لصحة وواقعية الأفكار السياسية هو الصراع الطبقي والفعلي الذي يخاض وفقها)[3].

وهنا يتبين بأن الاشتراكية قد ركّزت على الطبقة كونها هي التي تشكل الوعي السياسي في داخل المجتمعات الإنسانية، فالطبقة وحسب مصلحتها تنظر إلى الأمور وتحللها من زاوية مصلحة الأفراد التي تشكل تلك الطبقة الموجهة لإفرادها إلا إن هذه النظرة قد تغيرت في الوقت الراهن حتى بالنسبة لبعض الاتجاهات الاشتراكية.

ونرى في الاتجاه الرأسمالي على العكس من الاشتراكية الدور الأكبر والأنشط للفرد في حياته وفهم المفاهيم والمصطلحات السياسية حيث ساعد كل من السوق الحر

---

[1] - د. عبد الكريم بكار: تجديد الوعي، دار القلم، دمشق، ط1، 2000، ص 9.
[2] - أ. ك.اولدوف: الوعي الطبقي، ترجمة: ميشيل كيلو، دار خلدون، بيروت، 1978، ص 73.
[3] - نفس المصدر، ص 74.

والصحافة الحرة وحرية الرأي والتعبير على خلق نوع من الوعي السياسي المنتج والمؤثر على كافة الأصعدة والقضايا التي تحدث في المحيط الغربي التي تمثل الراعي لفكرة الرأسمالية، إلا إن ذلك لا يعني إن الفكر الرأسمالي قد شكل مجتمعاً إنسانياً مثالياً، فالبعد السلبي في هذا الفكر يتوضح من خلال استلاب الإنسان ووعيه وتعامل الآلة مع الإنسان، من خلال إهماله عندما يستنفذ طاقاته في العمل.

إلا إن النظرية قد لا تجد التطبيق على أرض الواقع فعلى الرغم من ادعاء بعض الأنظمة السلطوية على أنها تحمل أفكاراً ديمقراطية والحقيقة إنها مجرد افتراءات ولا تدخل الا ضمن الشعارات البراقة، والوعي السياسي في منطقة الشرق الاوسط غالباً ما يكون موجهاً من قبل الأنظمة الحاكمة ولصالح النخبة الحاكمة.

وهكذا نجد ان للأيديولوجيات أثرها في تعريف الوعي السياسي وان القول بأن دور الايديولوجية قد انتهى فيه نوع من الغموض والالتباس، حيث مازالت الايديولوجية ترسم الكثير من الأحداث السياسية في الداخل والخارج، ففي بداية القرن الحالي بدأ نوع جديد من الأثر الايديولوجي في التوعية السياسية ولاسيما بعد إحداث (11) سبتمبر في الولايات المتحدة فبالرغم من المقولة الشهيرة للأمريكي (فرانسيس فوكوياما) التي نشرت في مجلة ناشيونال انترست (National Interest) والتي احدثت ضجة عالمية بعنوان (هل هي نهاية التاريخ؟) حيث أشار الكاتب فيها إلى ان نهاية الحرب الباردة لا تمثل طياً لصفحة من تاريخ التطور السياسي للعالم فحسب بل هي في تصوره نهاية التاريخ بذاته[1]، (أي نقطة النهاية لتطور البشرية ايدولوجياً، وانتشار الديمقراطية الليبرالية الغربية في العالم كله)[2]، فهذه الفكرة هي ذاتها أيدولوجيا وهي التي حاولت الولايات المتحدة الأمريكية فرضها على العالم من خلال هيمنتها العسكرية، وإن أحد الأسباب التي تعيق الهيمنة الأمريكية هو البعد الأيديولوجي وإن الاختلاف في ثقافات الشعوب يصعب القضاء عليه، على سبيل المثال اليابان والصين إذ على الرغم من تطورهما الصناعي الا إنهما ما زالتا محتفظتين

[1] - فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين احمد امين، الاهرام للترجمة، القاهرة، 1993، ص53.
[2] - د. علي الدين الهلال، د. نيفين سعد: النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص 150.

بثقافتهما المحلية على الرغم من تأثير الثقافة الغربية فيهم، هذه الأحداث الفكرية والسياسية على الساحة الدولية والمحلية تؤثر في مستوى الوعي السياسي لدى الأفراد في الداخل أي في الثقافة المحلية وكذلك في الخارج أيضاً.

والوعي السياسي معرّض للتغيير والتبديل وفقاً للواقع السياسي الديناميكي كونه يجري في حركة دائمة ومستديمة، ففي كل فترة زمنية نجد أفكاراً ومشاريع تطرح على شعوب العالم وتؤثر في وعيهم السياسي وهذا ما نجده في الفترة الراهنة حيث مفاهيم (الحرية، حقوق الإنسان، الديمقراطية، الإصلاح السياسي في الشرق الأوسط) وكل ذلك عبر مشاريع تطرحها الدول العظمى ومنه المشروع الأمريكي للشرق الاوسط الكبير وتداعياته على المنطقة سلباً وايجاباً.

الفرع الثاني: أهمية الوعي السياسي:

إن أهمية الوعي السياسي في الفترة الراهنة يعد ضرورة إنسانية في ظل واقع صعب ومرير تمر به منطقة الشرق الأوسط حيث التخلف في الأمور السياسية ومفاهيمها وعدم المطالبة بحقوق الشعوب، والهتافات والشعارات التي ترفعها الأنظمة الحاكمة في هذه المنطقة تعد تعبيراً واضحاً للواقع المتخلف الذي تعيشه مجتمعات الشرق الأوسط، وتكمن أهمية الوعي السياسي من خلال الحاجة إلى ذلك الوعي نظراً لارتباطه بواقع الإنسان وهمومه ومشاكله، فالوعي السياسي يساعد على معرفة الأحداث التي تنتج ظروفاً اعتيادية وغير اعتيادية في الداخل فضلاً عن البيئة الدولية ودراستها وتحليلها وما يجري عليها من تغييرات وتأثير تلك التغييرات والتطورات في الواقع المحلي للمجتمع، وأبرز النقاط في موضوع أهمية الوعي السياسي نلخصها بالآتي: -

1-قضية النهضة الحضارية: من المعروف إن الواقع الذي تعيشه مجتمعات الشرق الأوسط يتميز بالتعارض في بعض المصطلحات الأساسية، واصطدام ما هو قديم بما هو حديث إلى الاصطدام والتداخل بين الحديث والتقليد (وهنا يجب الاعتراف بأن هناك أزمة حضارية تجعل هناك تعارضاً بين تحقيق الهوية وتحقيق الحضارة وبين التراث الوطني والحداثة الراهنة، وإن التعارض يخلق انشقاقاً في الوعي المجتمعي)[1].

[1] - د. برهان غليون: اغتيال العقل، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1987، ص 342.

فالوعي هنا يساعد على النهضة الحضارية من خلال معرفة الأفراد بالظروف والتطورات ودور التكنولوجيا الحديثة في مجال التزويد بالمعلومات، كل هذا يكون بمثابة سبيل الى الوعي السياسي باتجاه تطور المجتمع ونهضته، وان النهضة الحضارية والفكرية لا يمكن تحقيقها دون الربط بين الوعي التاريخي والوعي بالأمور التي يمر بها الافراد في الفترة الراهنة لأن الخلفية الثقافية غالباً ما ترتبط بمعرفة الأحداث التاريخية وتحليلها تحليلاً علمياً ومن ثم بناء الخطط المستقبلية لها من حيث زرع المفاهيم المدنية في عقول الجيل الجديد لكي تمكنه من إحداث التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المطلوبة في المستقبل لأن بناء الوعي السياسي لا يمكن أن يتحقق في مرحلة وإنما يتطلب ذلك عدة مراحل لابد من توفيرها في سبيل النهوض بالواقع السياسي للمجتمع[1].

2- إن الوعي السياسي العلمي يعمل على تحليل الأحداث بصورة موضوعية وعلمية بعيدة عن العواطف وتأثيرات البيئة والمبالغة في رصد عوامل التخلف، وكذلك رصد الايجابيات، حيث يساعد الوعي السياسي للمحيط الذي تعيش فيه الإنسان على تحليل الأمور السياسية من زوايا متعددة بحيث يعطي الواقع مشهداً علمياً وأكاديمياً يخدم الدارسين في هذا المجال، فالوعي بالواقع المجتمعي (يقلل من دور العوامل التآمرية)[2] أي، إن ما يحدث في واقعنا منذ عشرات السنين من التخلف والاستقرار السياسي يجعله حجة على الغرب باعتباره إفرازاً سلبياً ومن المحاولات التآمرية علينا، فهذه النظرة تؤدي إلى قتل العناصر الرئيسة من المسؤولية الجماعية وتطوير خطط التغيير والتنمية الذاتية وتسيطر على روح الإرادة الفردية وتجعل الافراد في زوبعة من اللامبالاة والاعتماد على الآخر في كل شيء حتى في افكاره وهنا يكمن الخطر وهو عندما يعتمد الإنسان اعتماداً كلياً على الآخرين ولا يفكر في إصلاح أموره بنفسه.

تجنب الاعتراف بالمسؤولية الجماعية والسلبية والنواقص العامة للمجتمعات والقطاعات السياسية المختلفة في الممارسة والتعاطي والأداء السياسي العام والرسمي شعبياً ورسمياً، فكما هو معروف فإننا نعاني من وجود وعي سياسي مزيف وحتى إذا

---

[1] - علي صبيح التميمي وآخرون: أزمة الهوية الوطنية، دار نيبور، العراق، 2014، ص21.

[2] - محمد جابر الأنصاري: العرب والسياسة أين الخلل، دار الساقي، بيروت، ط1 ،1988، ص 65.

وجد فذلك الوعي إما مدافعاً عن ممارسات السلطة بما فيها من احتكار واستبداد نظراً للانتهازية السياسية لدى البعض، أو إن لم يكن ناطقاً باسم السلطات الاستبدادية، فهم مدعومون من قبل السلطة بشكل أو بآخر، نظراً لتخلف المجتمع المدني ومؤسساتها المتعددة والمختلفة، وأهمية الوعي السياسي هو إعادة ترتيب وصياغة الأفكار والمعتقدات التي سادت في حياة الشعوب في البلدان المتخلفة خلال العقود الماضية وما تزال عن طريق نشر المعرفة وثقافة الحوار وقبول الآخر[1].

3-عن طريق الوعي السياسي يحدد دور الدولة ومؤسساتها في التعامل مع القضايا الحيوية التي تحدث في داخل المجتمع وإن الوعي السياسي الموجود لدى الأفراد غالباً ما يقيد حركة الدولة ولا يسمح لها بأن تعمل بشكل مطلق في الساحة الداخلية وحتى على المستوى الدولي، ونرى تلك النماذج بصورة واضحة وجلية في البلدان المتقدمة والبلدان التي يرى الرأي العام فيها دوره في صياغة السياسات والممارسات السياسية، إلا إننا نرى في الواقع الشرق أوسطي بأن الدولة هي الكل والجزء في الوقت نفسه وأن الأفراد ينتظرون ما تصدره الدولة، لهم وعليهم، لتنفيذه دون دراسة القرارات والممارسات السياسية للسلطة الحاكمة، والوعي السياسي في هذه الحالة له أهمية بالغة وذلك من أجل إخراج المجتمع من الانغلاق والجمود والسيطرة الشمولية للدولة في حياة المواطنين[2]، وان السياسات الحكومية تتأثر برأي الشارع إلى حد بعيد ونرى ذلك بصورة جلية في الحركات الاجتماعية والسياسية التي تقوم بها الجمعيات والنقابات في البلدان المتقدمة وحين يشعر المواطن بحقوقه الطبيعية لابد من العمل من أجل الحصول على تلك الحقوق بصورة الرأي وتفعيل دور الشارع في المطالبة بحقوق العامة.

4-إن الوعي السياسي يساعد في القضاء على الاستبداد السياسي الذي يعد من أهم المشاكل وأخطر الأزمات التي يمر بها الشرق الأوسط إذ يعد الاستبداد السبب الرئيسي وراء التخلف في المجالات السياسية، الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية... الخ، وهي من الأزمات الموجودة في الشرق الأوسط وإن أفضل طريقة للتخلص من الاستبداد

[1] - د. احمد برقاوي وآخرون: الدولة الوطنية وتحديات العولمة في الوطن العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004، ص115.

[2] - ان حال الجمود الذي نراه في المنطقة هي نتيجة تعبئة هذه المجتمعات من قبل السلطة الحاكمة، بما يخدم أهداف النخبة الحاكمة لذلك يتصف الواقع في هذه المنطقة بالجمود والفكر بالانغلاق.

والقمع هو عن طريق معرفة الشعب لما له وما عليه، أي لحقوقه وواجباته وليس معرفة ما عليه فقط دون التفكير فيما له، وإن الشعوب المتقدمة قد تغيرت وتطورت نتيجة لنمو الوعي السياسي لديهم[1]، إذ تحولت الدول الأكثر عداوة في الشرق إلى حلفاء في مسائل الحرية والديمقراطية وغيرها من المسائل المتعلقة بحريات الأفراد والجماعات.

وأهمية الوعي السياسي بالنسبة لمنطقة الشرق الأوسط يعد من ضرورات الحياة في هذه المنطقة وذلك لأن تكوين وعي سياسي شعبي حول الأحداث والقضايا المصيرية الحيوية تساعد على تطوير هذه المجتمعات وتمهد الطريق أمام مؤسسات المجتمع المدني للعمل في داخل تلك المجتمعات، وهذا يحتاج إلى جهود متواصلة ولا يمكن أن يحدث التغيير على مستوى الوعي عن طريق خطب أو كتابة وإنما لابد من وجود برامج علمية ومنطقية مدروسة تعمل على تحقيق تلك الأهداف، (حيث إن المهم أن تفكر في كيفية وصول الأفكار التغييرية إلى هذا العدد الهائل من الناس، وكيفية متابعة تأثيرها ومراقبتها وتوجيهها، وهذا في الحقيقة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق وجود مؤسسات متخصصة توجه جوانب الحياة كافة)[2].

الفرع الثالث: العوامل المؤثرة في الوعي السياسي

أولاً: طرق اكتساب الوعي السياسي

إن الوعي هو محصل عمليات ذهنية وشعورية معقدة، فالتفكير وحده لا يتفرد بتشكيل الوعي، فهناك الحدس والخيال والأحاسيس والمشاعر والإرادة والضمير، وهناك المبادئ والقيم ومرتكزات الفطرة وحوادث الحياة والنظم الاجتماعية، والظروف التي تكتنف حياة المرء، وهذا الخليط الهائل من مكونات الوعي يعمل على نحو معقد جداً لاكتساب الوعي السياسي حول كل ما يدور في البيئة الانسانية من أحداث وظروف سياسية متسارعة وديناميكية من وقت لآخر، (ان تراكم مادة كبيرة في دراسة الأساطير والرموز والطقوس الدينية هي الأخرى عملت كمكونات لاكتساب نوع معين من الوعي، بالتطورات اللاواعية واتاح مستوى النتائج العملية إمكانية استخدامها في دراسة المجتمعات القديمة وفي دراسة العمليات السياسية في

---

[1] - المصدر السابق، ص190.

[2] - د. عبد ا لكريم بكار: المصدر السابق، ص 216.

الجوانب المتعلقة بقدسية وغيبية الظواهر الاجتماعية وبتأثير وسائل الأعلام على الوعي السياسي)[1].

وان أهم السبل والوسائل الكفيلة باكتساب وعي سياسي عقلاني بحيث يكون لديها القابلية على تحليل الأحداث تحليلاً موضوعياً وأكاديمياً يتمثل في مؤسسات التنشئة السياسية والطبيعية السوسيولوجية للمجتمعات البشرية، ومن اجل التعرف على طرق اكتساب الوعي السياسي نوضح دور نوعين من مؤسسات التنشئة السياسية، الأولية منها، والأساسية، ونبدأ بالمؤسسات الأولية.

- المؤسسات الأولية: ونركز على المؤسسات الأولية التي لها الدور البارز في التوعية السياسية للإفراد، ونقسمها كالتالي:

أ-العائلة: (الأسرة) تعد النواة الأولى في تلقي البيئة السياسية حيث يبدأ الطفل باكتساب الوعي بنفسه ككائن حي له مقومات الذاتية وكذلك اكتساب الوعي السياسي بالوسط الاجتماعي الذي يحيط به[2].

والتنشئة السياسية في مرحلة الأسرة هي في الحقيقة محاولة الإدخال في ذهن الطفل للتعرف على الواقع السياسي بشكل بدائي وبسيط من خلال التعرف على رموز السلطة وبعض الأمور المتعلقة بالسياسة، من دون ان يكون لذلك الطفل أي تحفظات مما يجده في الواقع من الأمور السياسية والأحداث والظروف.

فقد أكد عالم الاجتماع الفرنسي (دوركهايم) على دور الوالدين والأسرة في تنشئة الطفل السياسية، وذلك لان جميع المكونات الثقافية الأولى تكون من الأسرة والوالدين[3]، فالعائلة هي البداية الأساسية والأولى للبنية السياسية للطفل وهذا يتضح في علم النفس السياسي لدى الأطفال وهناك أربعة مراحل ضرورية في حياة الطفل السياسية يشير إليها ديفيد ايستن[4].

1-مرحلة التسيس: حينما يشعر الطفل بوجود عالم سياسي ومواقع سياسية في محيطه الاجتماعي.

[1]- علي صبيح التميمي: الأسطورة والدين، المصدر السابق، ص76.

[2] - د. صادق الأسود: علم الاجتماع السياسي، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ط1، 1990، ص 438.

[3] - إميل دوركهايم: علم فلسفة واجتماع، ترجمة: د. حسن أنيس، مكتبة الانجلو-مصرية، القاهرة، ط1، 1966، ص130.

[4] - د. حسان محمد شفيق العاني: الملامح العامة لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة جامعة بغداد، 1968، ص 127.

2-مرحلة الشخصية: حيث يدرك الطفل من خلال تعرفه على بعض الوجوه السياسية والتي تكون بمثابة نقاط اتصال مع النظام، ونرى هذه المرحلة بصورة واضحة وجلية في منطقة الشرق الأوسط حيث يولد الطفل وحين ينشأ ويدرك يرى الزعيم على السلطة وقد يصل الطفل إلى سن العشرين أو أكثر من عمره وهو مع نفس الزعيم ونفس الأسلوب في تلك السلطة.

3-مرحلة تصوير وتكوين قيم محددة: عندها ينظر الطفل للسلطة من خلال بعض وجهات النظر التي كونها عنها كأن تكون مقبولة لديه أو يرفضها شعورياً وتملكه بردود فعل معينة مرضية أو غير مرغوبة فيها.

وبعد هذه المراحل أو في المراحل اللاحقة يحقق الفرد نوعاً من الاستقلال في آرائه حول الأفكار والمعتقدات الموجودة في محيطه الاجتماعي والسياسي إلا أن المجتمعات النامية غالباً ما تشهد السلطة الأبوية المطلقة وذلك بفرض رب الأسرة نوعاً معيناً من المعتقدات في ذهنية الطفل، أي إن الأب كيف يفكر يجب إن يفكر الولد مثله وهذا الامر يعد أحد الإفرازات السلبية للاستبداد السياسي في المنطقة وهذا ما يجعل الأب متحفظاً حول المعتقدات السياسية لأفراد أُسرته، ومن خلال تقدمه في العمر أي الوصول إلى عمر المدرسة وعندها تبدأ المرحلة الثانية من التوعية السياسية للطفل.

ب-المدرسة: تعد المدرسة عاملاً آخر من عوامل التنشئة السياسية التي تساهم في اكتساب الوعي السياسي ضمن المؤسسة الأولية للتنشئة السياسية، وللمدرسة دور هام في تنشئة السلوك السياسي للفرد بعد العائلة حيث تمثل دور المدرسة في صياغة الأفكار والاتجاهات الموجودة في المجتمع من خلال وسائلها وأدواتها المعروفة.

وقد أكد عالم السياسة الأمريكي (ماريام) على دور المدرسة باعتبار المدرسة النظام التربوي الرسمي التي تقوم بعمليات التدريب المدني، وان التلاميذ يكتسبون أولى عمليات التنشئة من خلال المدرسة، (فالمدرسة هي التي تعمق من شعور الأفراد للانتماء إلى المجتمع وتساهم في بناء شخصية الطفل وتثقيفه عن طريق فهم العادات والتقاليد وتجعله عضواً مشاركاً في المجتمع)[1].

[1]- د. أحمد جمال ظاهر: دراسات الفلسفة السياسية، دار الكندي، الأردن، ط1، 1988، ص 412.

وللمناهج الدراسية والكادر العلمي والطلبة أثرهم على اكتساب الوعي السياسي، وإننا نشهد أزمة تخلُّف المناهج الدراسية فضلاً عن تخلف الكادر العلمي تخلفاً فكرياً وثقافياً، ويتطلب لجعل المدرسة منبراً لتعليم الفرد المفاهيم المدنية جهود مشتركة من قبل الكادر العلمي من المدرسين وكذلك السلطة السياسية التي ترغب في الانفتاح السياسي[1].

جـ-<u>الجامعة</u>: إن الجامعة هي أهم مؤسسة لإنتاج الكوادر والافكار وتطويريهما وكذلك توليدهما وللجامعة دور حيوي وبارز في حياة المجتمعات البشرية وقد قامت الجامعات بهذا الدور الفعال في البلدان المتقدمة من خلال مشاركة الجامعات في صنع القرار السياسي للمجتمع، وعادة ما كانت الجامعات بمثابة قوة ضغط على الحكومة من خلال تقييد بعض ممارستها السياسية، وتمارس الجامعة دورها الايجابي اذا ما تم الربط بين المعرفة والإنتاج، أي، ربط الجامعة بهموم ومشاكل المجتمع والعمل على تثقيف المواطنين ووضع الخطط والبرامج التنموية والعملية ومراكز الأبحاث التي تعمل على زيادة الوعي السياسي ونشره بين الطلبة والمجتمع، ويظهر دور الجامعة في اكتساب الوعي السياسي من خلال اهتمامات الجامعة بالإحداث والظروف السياسية التي يمر بهما المجتمع، وخاصة في العلوم الإنسانية.

هذه بالنسبة للمؤسسات الأولية من حيث دورها في اكتساب الوعي السياسي، وهناك مؤسسات أخرى أساسية لها الدور المباشر على اكتساب الوعي والتوعية السياسية للإفراد ومنها: (الأحزاب السياسية -جماعات الضغط-وسائل الاعلام).

أ-الأحزاب السياسية:

لا شك في ان للأحزاب السياسية درواً هاماً في الاتجاهات السياسية لدى الأفراد، وبطبيعة الحال فان دور الأحزاب مثل المؤسسات الأخرى (كالجماعات الضاغطة-ووسائل الأعلام) يختلف باختلاف المجتمعات ففي المجتمعات المتخلفة ترتبط حياة الأفراد الحزبية إلى حد الاعتماد الكامل، وهذا ما لا نراه في المجتمعات الأخرى، ففي المجتمع الأمريكي على سبيل المثال نرى الولاء الحزبي مرناً وذلك على وفق مستوى

[1] - محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، لبنان، 1990، ص6.

الوعي االسياسي لدى الفرد الأمريكي فلا تتعجب إذا ما تحول خـلال فـترة وجيـزة أحـد الجمهـوريين إلى الديمقراطيين أو بالعكس، وذلك التحول لا يؤدي إلى التصفيات الجسدية كما نـرى ذلـك في المجتمعـات المتخلفة[1].

وغالباً ما تكون الأحزاب السياسية أدوات للتوعية السياسية في الفترات الأولى من التنميـة الـسياسية، ففـي المجتمعـات المتقدمـة يكـون دور الأحـزاب ضـئيلاً بالنـسبة للتوعيـة الـسياسية وغالبـاً مـا تكـون الاتجاهات التي تغرسها الأحزاب في الدول المتقدمة منسجمة مع القيم التي تغرسها العائلة والمدرسـة[2]، إما في البلدان المتخلفة فتسعى الأحزاب إلى غرس قيم غالباً ما تكون مختلفـة عـن القـيم التـي تلقاهـا البالغون في طفولتهم حيث يقتصر التغيير والتطور على الأحزاب فقط في تلك المجتمعات، (ففي الـنظم المتقدمة حيث تقوم مؤسسات أخرى بدور التوعية فالحزب يضطلع بمسؤولية عقد الاجتماعات وتنظيم أعياد الاستقلال وأعياد الميلاد للقادة القوميين)[3].

والأحزاب في منطقة الشرق الأوسط تساهم بدور بارز في صياغة المفاهيم والأحداث السياسية، وذلك لان هذه المجتمعات تعد مجتمعات نخبوية أي ان هناك نخبة حاكمة تقود المجتمـع نحـو فهـم معـين واسلوب معين من السلطة، وتحليل معين للقضايا السياسية التي تحدث في المحيط المحلي والدولي، لـذا يعد هذا الدور للأحزاب دوراً سلبياً إلى درجة ما وذلك لان هذه الحالة تـتيح الاستغلال واحتكار الأفكار في المجتمع[4].

وعلى العموم فإن للأحزاب الدور البارز، ففي بعض الأحيان يكون لها الـدور المـساعد عـلى اكتـساب الوعي السياسي تبعاً لاختلاف الأحزاب واختلاف المجتمعات التي تعمل بها تلك الأحزاب السياسية.

ب-جماعات الضغط

والمؤسسة الأخرى التي تساهم في اكتساب الوعي السياسي تجـاه القـضايا التـي يمـر بها المحيط أو البيئة الاجتماعية للمـواطن تتمثـل في جماعـات االـضغط، ووعـي هـذه

[1] - بول هيرست: المصدر السابق، ص420.
[2] - يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، النهضة، القاهرة، 1958، ص13.
[3] - د. إسامة الغزالي حرب: الأحزاب السياسية في العالم الثالث، عالم المعرفة، الكويت، 1987، ص 182،
[4] - د. طارق علي الهاشمي: الاحزاب السياسية، مطبعة الجامعة، بغداد، 1987، ص28.

الجماعات حول قضية معينة، واتجاه معين، فغالباً ما تنسجم القضية أو الاتجاه مع مصالح الأفراد الذين يشكلون جماعات االضغط (اللوبي).

وظاهرة جماعات الضغط ظاهره قديمة، غير أنها لم تبرز بشكلها المميز في الحياة السياسية إلا قبل بضعة عقود من السنين في الولايات االمتحدة الأمريكية ومنها عرف هذا الاصطلاح وشاع في البلدان الأخرى[1].

وجماعات الضغط عبارة عن مجموعة من الأشخاص تربطهم روابط وعلاقات خاصة ذات صفة دائمة ومتواترة بحيث تفرض على أعضائها نمطاً معيناً من السلوك الجماعي وطريقة التأثير لجماعات الضغط على اكتساب الوعي السياسي تظهر من خلال الوظيفة التي تقوم بها الجماعات الضاغطة، ألا وهي التأثير المباشر والتأثير غير المباشر في الحكومات وذلك يؤدي إلى فرض نوع من السلوك والوعي السياسي على الأفراد الذين ينتمون إلى تلك الجماعات، والتأثير المباشر لجماعات االضغط يتضمن المواقف التي تتخذها تلك الجماعات إزاء القضايا االسياسية المطروحة على مختلف المستويات وذلك بإرسال وفد إلى االحكومة، وأيضاً يجري عمل تلك الجماعات في الخفاء حيث تمول الحملات الانتخابية لصالح جماعات الضغط، وذلك بدفع تمويل الانتخابات من اجل وصول احد المؤيدين لصالح جماعات الضغط إلى دفة (كرسي) الحكم[2].

وبطبيعة الحال يختلف دور وتأثير جماعات الضغط على تكوين الوعي السياسي باختلاف المجتمعات البشرية كما هو الحال في الأحزاب السياسية، فمثلاً نرى ان الدور الذي تقوم بها جماعات الضغط في البلدان الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية غالباً ما تكون ادوار مدنية عن طريق فرض بعض الالتزامات الاقتصادية والاجتماعية أو السياسية على الحكومات عن طريق الشركات ومؤسسات الأعلام والنقابات[3]، أما في بلدان الشرق الأوسط فلا يزال دور جماعات الضغط غير واضحة وان وجدت تلك الجماعات فأنها غير فعالة وتقليدية فنرى ان جماعات الضغط تقتصر على رؤساء العشائر أو ما يسمى بالشيوخ، والحالة العراقية اكبر دليل على ذلك حيث تلى سقوط

[1] - د. صادق الأسود: المصدر السابق، ص 276.
[2] - حسان محمد شفيق العاني: الأنظمة السياسية والدستورية، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، 1988، ص 223.
[3] - نفس المصدر، ص225.

بغداد 2003، ظهور دور اكبر لرؤساء العشائر في العملية السياسية في العراق وبدأوا يمارسون الضغط على الحكومة الجديدة والنظام الجديد، فضلاً عن محاولة تلك العشائر إلى الانسجام مع المفاهيم العصرية كالديمقراطية وحقوق الإنسان لغرض الحصول على النفوذ في السلطة السياسية، وإن دور جماعات الضغط من حيث تأثيرها في، وعلى الوعي السياسي يرتبط بالدور الذي تلعبه هذه الجماعات من خلال تأثيرها على العمليات الانتخابية وصنع القرار السياسي في هذه البلدان، وان هذه الجماعات لا تسعى للوصول إلى السلطة وإنما فقط التأثير في شخوص السلطة بما يخدم مصالح تلك الجماعات المرحلية والبعيدة[1].

جـ-وسائل الأعلام:

ان وسائل الاتصال في عصر الفضائيات وشبكات المعلوماتية قد غزت العالم ببرامجها وعروضها حتى تحول العالم إلى قرية كونية، بحيث يطلع أهالي الجنوب على أخبار أهالي الشمال بنفس الوقت وبسرعة هائلة فاقت التصورات البشرية في بداية القرن الحالي فتدفق الصور والرموز الثقافية على هذا النحو العجيب اتاح للناس مقارنات ثقافية غير مسبوقة، فقد صار في العالم كل انسان يستطيع تلمس موقعه وموقع بلده بين أمم الأرض، مما أدى بالتالي إلى تداخل ثقافي بين شعوب المعمورة، وهذا ما يساعد على الإطلاع الواسع والسريع على الأحداث السياسية والظروف االدولية وتكون بذلك نوع من الوعي السياسي العالي للأحداث المثيرة على الساحة الدولية، فضلاً عن الوعي السياسي لكل شعب من شعوب المنطقة بالأحداث والأمور الداخلية المتعلقة بسياسات حكوماتهم.

ان وسائل الإعلام باعتبارها طرق لإكتساب الوعي السياسي تختلف باختلاف أنواعها ومصدر تلك الوسائل، ففي داخل الأنظمة االشمولية تكونت كل وسائل الأعلام بيد الحزب الحاكم أو السلطة المنفردة بحيث يفرض إرادته على أفكار العامة، على عكس ما نراه في المجتمعات الديمقراطية حيث تفرض وسائل الإعلام آراءها وإرادتها على الحكومات وسياساتها[2].

[1]- د. داود مراد حسين الداوودي: الأنظمة السياسية، مطبعة كمال، سليمانية، العراق، 2013، ص402.

[2]- دوريس.أ.جربير: سلطة وسائط الإعلام في السياسة، ترجمة: د. اسعد أبو ليده، دار البشير، عمان، ط2، 2000، ص277.

وهكذا فإن التغطية الإعلامية تؤثر في الأفراد ويكون لديهم توجهات وآراء حول مختلف المفاهيم والأحداث السياسية، وما دمنا نعيش اليوم عصر المعلوماتية فإن هذا الدور معرض للتطور والتوسع وهكذا نجد في عالم اليوم تعدد وتنوع طرق اكتساب الوعي السياسي واتساع المؤثرات التي تسهم في تنمية الوعي السياسي على المستوى الكوني والمحلي، أما كيفية تحقق ذلك وأبعاده سلباً وإيجاباً فهذا أمر آخر، فالبعد السلبي في تشكيل الوعي السياسي غالباً مانراه في الأنظمة الشمولية التي تُعتقل فيها الكلمة ويَنعدم فيها الرأي وان الإعلام موجه لغرض التأثير في عقول الافراد وتوجيههم نحو نوع معين من الأفكار والمعتقدات وذلك من خلال الوسائل التي تمارس من خلالها الحرب النفسية والدعائية الموجهة وتُستغل وسائل الإعلام المرئية والمسموعة لذلك الغرض لذا فان أي مظاهر من قبيل الوعي السياسي تكون مزيفة أو موجهة[1].

الإعلام في الوقت الراهن يمارس دوراً أكبر من حيث تعدد الوسائل كالشبكة العنكبوتية وتحويل العالم إلى قرية صغيرة لذا أصبح بإمكان الانسان الذي يعيش تحت نير الاستبداد من التعرف على العالم الواسع واقتناء الأفكار الحرة من خلال الانترنيت والأقمار الاصطناعية.

وهنا لابد من التمييز بين الأثر الذي يجلبه الإعلام العالمي في اكتساب نوع من الوعي السياسي، فالإعلام العالمي اليوم يؤثر بصورة واضحة في تفكير الشعوب نظراً لسرعة التنقل في المعلومات بين الشرق والغرب والشمال والجنوب ويتجلى هذا الأثر بقوة في المجتمعات النامية والمغلقة وذلك لكون الافراد في هذه المجتمعات يقيّمون الأحداث السياسية من زاوية ردود الأفعال الآنية والمرحلية دون التفكير في العواقب والآثار التي تفرزها الظروف السياسية المتنوعة لذا نرى بان الظواهر التي تعبر عن الوعي السياسي كالمظاهرات والمطالبة بالتغيير غالباً ما تكون مرحلية وتتلاشى في الوقت الذي رسمته الأنظمة الحاكمة في هذه البلدان، وأمّا الإعلام المحلي فإن أثره ليس بالمستوى المطلوب وان مساهمته في توعية الافراد توعية سياسية يكون مقتصراً على المفاهيم التي تريد السلطة إيصالها إلى الشارع أو بشكل آخر أدلجة الشارع وفق

[1] - المصدر السابق، ص278.

مصالح النخبة الحاكمة ولكي يمارس الإعلام المحلي دوره لابد من تفاعله مع هموم المواطن وتعبيره عـما يتجه إليه الشارع أو الرأي العام الشعبي.

ثانياً: معوقات اكتساب الوعي السياسي

ان الكثير من جانب الموروث الثقافي والسياسي فضلاً عن الحالـة غـير الـصحية التـي نراهـا في الفـترة الراهنة في مجتمعات الشرق الأوسط قد أسهمت إلى درجة كبيرة في إعائقـة اكتـساب الـوعي الـسياسي، الموضوعي، والعلمي حول الأحداث السياسية التي تحدث في المحيط الداخلي وفي البيئة الدولية فهنـاك حالة اللّاستقرار السياسي، والركود الاقتصادي، والاستبداد السياسي، والتخلف المعرفي، والفكري، وضـعف الإنتاج القومي، وانعدام خطط التنمية، وضعف التحديث، والعـيش في مجتمعـات مغلقـة، حتـى بـات كمعتقلات كبيرة عـلى شـعوب المنطقـة، وفي هـذا المـضمار نحـاول أن نـشير إلى ضـعف أو عـدم تـوفير المؤسسات التي تساهم في إكتـساب الـوعي الـسياسي في الـشرق الأوسـط، إضـافة إلى وجـود نـوع مـن المقارنة بين بلدان تلك المنطقة.

فالمؤسسات الأولية، في التوعية والتنشئة السياسية المتمثلة في (الأسرة والمدرسـة والجامعـة) في هـذه المنطقة لا تقوم بذلك الدور الذي يساعد على اكتساب الوعي السياسي.

فالعائلة التي تعد النواة الأولى في بناء شخصية الأفراد لكي تنسجم مع الواقع الذي نعيشه نرى فيهـا نوعـاً من الاستبداد فالأب والأخ الكبير يمارسان السلطة المطلقة على حساب الأفراد الآخرين فالشرق الأوسـط يعـاني من سلطة الأبوية حيث فرض الاوامر وإلزام تطبيقها في جو لا يتصف بحرية الـرأي.(فالعلاقـات الديمقراطيـة، وإذا ما كانت العلاقة الأساسية للأبوية هي الخضوع فإنها هنا المساواة في الأسرة، والاسـتقلال الاقتـصادي هـو الأساس لنشوء الديمقراطية في الأسرة)[1]، فالنظام الأسري يعاني مـن (الشخـصية الاسـتبدادية) التـي توجـد بـين الأفراد غير الواثقين من أنفسهم، والذين لم يفلحوا في تكـوين شخـصيتهم فـنرى ان تحليـل الأمـور يكـون إمـا بالسلب المطلق، أو بالإيجاب المطلق دون ان يكـون هنـاك حـد وسـط في تحليـل الأوضـاع فالطاعـة العميـاء

[1]- د. هشام شرابي: النـظام الأبوي وإشكالية المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1993، ص50.

للسلطة والقيم والتقاليد الموجودة داخل تلك المجتمعات قد انعكست كلها على مؤسسة الأسرة.

أما المدرسة، فهي الأخرى تعيش تحت تراكم المجتمعات ومخلفاتها السلبية، فالفرد الذي عاش في جو عائلي استبدادي ينقل معه تلك القيم إلى داخل المدرسة ومن ثم تؤثر في الأفراد الآخرين، فضلاً عن ذلك عدم وجود تخطيط علمي منهجي يحدد أهداف المدارس واستراتيجياتها في المنطقة، والأمزجة السياسية التي تكونت في المدرسة تختلف من شخص إلى آخر، فضلاً عن اختلاف تلك الأمزجة أيضاً، والأمزجة السياسية محورين: الأول: محور القسوة -اللين، والمحور الثاني: اليمين – اليسار[1]، إلا ان هذه المعايير الأربعة قد تختلف حسب الطبقات الاجتماعية والأدوار التي يقوم بها الأفراد داخل المجتمع.

والجامعة في الفترة الراهنة هي الأخرى تعاني من الانقطاع مع المجتمع ولا يوجد هناك ربط بين المعرفة والإنتاج، ولا تساهم الجامعات بذلك الدور في التوعية السياسية بالنسبة للطبقات العامة والتي تشكل الأغلبية في مجتمعات الشرق الأوسط، فضلاً عن قلة المتطلبات والوسائل العلمية الحديثة بحيث تساعد الجامعات على اكتساب المعرفة الجديدة، فاغلب جامعات المنطقة تعاني من قلة استخداماتها لمجال الانترنيت، فهي الأخرى بدلاً من ان تكون عامل جذب واستقطاب تتحول في أحيان كثيرة إلى عامل إعاقة تحت توجه السلطات الحاكمة وتوجيهها وإشرافها.

وما يخص المؤسسات الأساسية كالأحزاب وجماعات الضغط ووسائل الإعلام من حيث إساهمها في الوعي السياسي، فهي تواجه في منطقة الشرق الأوسط معوقات بحيث تؤدي إلى عدم فعاليتها في توعية المجتمع والمساهمة في رسم ملامحه وتتحول في أحيان غير قليلة وبفعل صراعاتها إلى عائق لإكتساب الوعي، ففكرة القبول بوجود الآخر، وهي فكرة غير متجذرة في الممارسة السياسية العربية، فنحن خلال الرجوع إلى تاريخ العمل الحزبي في المنطقة العربية يتبين لنا ان الأحزاب قد ارتبطت في نشأتها

[1]- صادق الأسود: علم الاجتماع السياسي، المصدر السابق، ص 305.

بفترة الخضوع للاستعمار[1]، فضلاً عن ارتباط واستمرار الحزب في هذه المنطقة بشخص المؤسس أو ما يمكن تسميته بشخصية الأحزاب العربية.

فالأحزاب هي الأخرى لم تقم بذلك الدور الفاعل في توعية الجماهير توعية سياسية بحيث يكون ذات تأثير على صناع القرار والأوضاع السياسية، وخاصة أحزاب المعارضة التي تقتصر على وظيفة نشر الوعي السياسي بين أفراد الشعب.

وجماعات الضغط هي الأخرى تتمثل في فئة الجيش أو العشيرة التي تعيش واقعاً متخلفاً بذاته ولا يمكن انتظار الدور من تلك الجماعات النفعية والمصلحية في المساعدة على نشر الوعي السياسي، على عكس جماعات الضغط الموجودة في الغرب وتوجه سياسات الحكومات فيها.

أما وسائل الإعلام فعلى الرغم من الدور الذي تلعبه تلك الوسائل في المجتمعات المتحضرة من حيث الإسهام في اكتساب الوعي السياسي الشعبي ومعرفة الأفراد بمجريات الأمور السياسية بموضوعية دون التفات إلى مراقبة أو إرضاء الحكام، والاعلام في الشرق الأوسط محتكر بيد النخبة الحاكمة وبذلك يكون إعلاماً موجهاً لا يؤدي الدور الايجابي المرجو منه، وهي الأخرى تعيش في أزمة السيطرة السلطوية والترويج للسلطة الحاكمة.

إلا ان هناك معوقات يلاحظها الباحث من خلال دراسة الواقع السياسي الذي يعيشه الشرق الأوسط، وتلك المعوقات هي التي تعيق سبل الوصول إلى الوعي السياسي الأكاديمي والعلمي، ويمكن تقسيم أبرز تلك المعوقات الى: -

1-المعوق الفكري:

ويرتبط هذا المعوق بإنقسام هذه المجتمعات إلى معسكرين فكريين متضادين، حيث ترتبط كل طائفة بالنوع الخاص من التفكير الذي ينسجم مع رأيه وفكرته دون النظر إلى نقاط الالتقاء والتفكير بمشاريع النهضة، فقد كانت هذه المنطقة بمثابة ساحة للنزاع بين الأيديولوجيات المختلفة امتداداً من زمن الاستعمار وانتهاءاً بزمن الزعامات والأطراف السياسية التي تلت الاستعمار واحتكرت شرعية الثورة للسيطرة على

[1] - د. هشام شرابي: المصدر السابق، ص 176.

المجتمعات، (صورة الصراع الحاد بين دعاة الحداثة والتحديث، ودعاة الأصالة والعودة إلى الجذور، ويكاد النقاش ان يشق المجتمع العربي إلى طريقين لا لقاء بينهما، بل ان يشق الوعي العربي ذاته على نفسه في صراع ذاتي دائم يمنعه من أية حركة ايجابية ويغلق عليه التغير)[1].

وهنا كان لابد على القوى التي حكمت المنطقة من جعل الممارسة السياسية ممارسة تداولية بين جميع الحركات والأفكار التي دخلت الساحة بعد فترة التحرير، وذلك للتعرف على التطبيقات المختلفة لتلك الأفكار وبالشكل الذي يخدم المصلحة العامة، ولكن ذلك لم يحدث.

2-المعوق السياسي (الاستبداد السياسي):

أما النقطة الأخرى من معوقات اكتساب الوعي السياسي، فهو الفهم الخاطئ لمصطلح السياسة وكل ما يرتبط بهذا المفهوم من معان وممارسات، حيث هناك خلل في الفهم والتخوف من السياسة وعدم الاهتمام بها نظراً للواقع السيئ الذي خلقته السلطات السياسية التي حكمت المنطقة بالنار والحديد خلال العقود التي مضت وما تزال الأوضاع تسير على نفس الوتيرة من حيث التخلف بالسياسة والاستبداد السياسي، (ان الشباب والمراهقين لم يعودوا يهتمون بالسياسة وإنما بنجوم الغناء العالمية ونجوم كرة القدم ولا يعرفون شيئاً تقريباً عن تاريخ بلدهم ومؤسساته)[2].

فالاهتمام اليوم غير موجه نحو الأمور السياسية والتنموية الفكرية وإنما هي مركزة على الأمور السطحية واليومية دون ان يكون هناك أية مشاريع في سبيل تخلص المجتمع من هذا التقوقع وخاصة جيل الشباب باعتبارهم سواعد المجتمع وقوته الفعلية.

3-الجمود وعدم التفكير بالتغيير الايجابي:

والنقطة الأخرى البارزة في مسألة المعوقات التي تواجه الوعي السياسي هي الاتكالية، وعدم التفكير بالتغيير، وإهمال العوامل الذاتية التي أدت إلى هذا الجمود، ووضع اللوم على الأطراف الخارجية والاستعمار على انتاج هذا الواقع المتردي، صحيح ان لهذا الواقع امتداداً لبعض الخطط والممارسات للاستعمار إلا ان هذا لا

[1] - د. برهان غليون: اغتيال العقل، المصدر السابق، ص 31.

[2] - هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، المصدر السابق، ص 40.

يعني الاستسلام وعدم التغيير وتطوير الذات، لذا لابـد مـن (ابـراز دور العوامـل التآمريـة الدوليـة، أو الانحرافات التسلطية للهيئات الحاكمة)[1].

فقد تعودت مجتمعات المنطقـة برمتهـا عـلى الحـديث عـن العوامـل الموضـوعية والمكائـد الغربيـة والشرقية، والادعاء ان كل ما يتعرض له الإنسان الشرق أوسـطي هـي مـن افـرازات الاسـتعمار والقـوى الخارجية، ونسوا ذاتهم ولم يقوموا بتدريس جميع جوانب حياتهم خاصة المعوقات الذاتية أمـام تطـور الإنسان وأمام النهوض الموضوعي والأكاديمي.

كل هذه العوامل وغيرها تشكل عوائق دون اكتساب الوعي السياسي الذي يـسهم بـدوره في عمليـة البناء والتقدم والتنمية والاستقرار وأدت هـذه المعوقـات إلى عرقلـة التحـولات الاجتماعيـة والـسياسية، فضلاً عن ثقافة الشكوى التي أصبحت تجتاح المجتمعات النامية فالكـل يـصف لـك المـشكلة مـن كـل أبعادها ولكن قلما تجد فئة مهتمة بحل تلك المشاكل أو أسباب التخلف والجمود، وتظهر هذه الحالـة نتيجـة عـدم التخـصص وادعـاء الافـراد بالمعرفـة المطلقـة والتـدخل في الـشؤون التـي لا تـدخل ضـمن اختصاصاتهم، وهنا لابد من العمل على القضاء على البعد التشاؤمي مـن ثـقـافتــنا فبـدلاً مـن انتظـار الآخر كي يأتي ليرسم معطيات الحياة لنا لابـد مـن التحـرك الـذاتي، وبـالإرادة الذاتيـة، ومخاطبـة الـذات وتعويدهم على المفاهيم المدنية والثقافية، وبدأت اليوم عمليات التنمية البشرية في بعـض المجتمعـات وهذه العمليات تعد ضرورة ملحة في الوقت الراهن.

ونجد إن الوعي السياسي الوصفي منتشر بصورة سلبية بين النخبة المثقفة حيث يصفون لك الاحداث والمعطيات السياسية من باب الوصـف فقـط وهـذا لا يمـت إلى الـوعي التحليـلي بأيـة صـلة فالتحليـل والموضوعية يغيران من مجرى الامور السلبية وليس الوصف والمشاهدة السطحية.

[1] - د. محمد جابر الأنصاري: العرب والسياسة أين الخلل، المصدر السابق، ص 68.

الفصل الثالث

ماهية الحريات

- ❖ المبحث الأول/ التأصيل التاريخي للحريات
- ❖ المبحث الثاني/ تقسيم الحريات في الفكر السياسي

المبحث الأول

التأصيل التاريخي للحريات

الجديد ثمرة القديم ونتاجه، والقديم مصدر الجديد وتراثه الخالد فهو الحلقة التي تربط الماضي بالحاضر وتدفع المعنيين لتوجيه الشرائع في المستقبل توجيهاً صحيحاً يوائم بين حاضرها وماضيها، فالشرائع والقوانين وليدة المجتمع، وثمرة تفكيره، وعصارة أحداثه الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية[1]، وعلى هذا الاساس فإن أصل المبادئ العامة للحريات إنما يرتبط بأصل منشئها العام وهو النظام السياسي وبالكيفية التي نشأت بها العلاقات الانسانية المختلفة ضمن مجتمع معين[2]، وعلى ذلك فان دراسة تاريخ الحريات بما يمثله من علاقات انما يرتبط بدراسة تاريخ الانسان واحواله الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، والدراسة التاريخية لمبدأ الحرية تبين لنا المدى غير المنظور منه وكذلك الاحوال والمبررات التي أدّت اليه وقصد المشرع من تبنيه والنص عليه وإلزام الناس به[3].

وتعد الحريات المدنية من أهم المبادئ التي يحرص المشرع في النص عليها والتفاخر بها، ولكنها مرت بتاريخ طويل ومتطور حتى وصلت الينا كنظرية عامة تحتويها الدساتير والمعاهدات والعهود الدولية.

وعليه فإننا سنبحث تطور الحريات من الناحية التاريخية في المجتمعات القديمة، ثم في القوانين اليونانية والرومانية، ثم في الاتفاقيات الدولية ونحب ان نبين إننا في دراستنا للناحية التاريخية لا نتعرض للشريعة الاسلامية لما هو مسلم به من انها نظام معمول به في بعض بلدان العالم ولما نعتقد من انها ليست حقبة تاريخية مضت وعفى عليها الزمن وانها ليست مدونة قديمة لا يعمل بها بل هي نظام صالح للأخذ به في كل زمان ومكان لا يعتريها القدم ولا يمتد اليها الزمن بالعجز والقصور وأنها ما زالت تمد التشريعات المعاصرة بنبضها الحي، الذي مازال ينهل منها في بعض النواحي ويستوحي

---

[1]- محمود سعد الدين شريف: مذكرات في تاريخ القانون، مطبعة الاهالي، بغداد، 1938، ص 3-4.

-[2]Hegel: principles de La Philosophia du droit prefabs de Jean Hippolyta, 6 edition ،Gallimard 1940 ، P.170.

[3]- عبد السلام الترمانيسي: تاريخ النظم والشرائع، طبعة جامعة الكويت، الكويت، 1975، ص 148.

أحكامه في البعض الاخر، لذلك فلن تدخل الشريعة الاسلامية ضمن هذا الفصل بل ستبحث كتشريع مقارن مع بقية التشريعات كلما دعت الحاجة الى ذلك .

المطلب الاول: الشرائع القديمــة

يُرجع قسم من الباحثين الشرائع القديمة الى اليونان والرومان أو التشريع المصري القديم[1]، في حين إن الشريعة المكتوبة والمدونات المكتشفة في بلاد الرافدين تعد أقدم المدونات في العالم[2]، فقد سبق العراقيون القدماء الشعوب كافة في تدوين الشرائع وتنظيم حياتهم وفق قوانين مكتوبة، وجاءت الشعوب من بعدهم متأثرة بهم ومقتبسة عنهم، أما مصر القديمة (الفرعونية) فقد ظهرت فيها القوانين المكتوبة بعد وادي الرافدين بزمن طويل[3].

إن الشرائع القديمة على العموم تمتاز بتأثير الدين عليها فالجاني يعد شخصاً أغضب الاله بجريمته ولابد من ارضاء الاله بإنزال العقاب بالجاني وكان العقاب يمتاز بالعذاب الشديد والقسوة لأنه إرضاء للإله وبغير هذا العذاب يحل غضب الاله في المجتمع كله، فالعذاب يطهر الجاني من الاثم وتبعاً لذلك يطهر المجتمع من الاثم، والصفة الدينية واضحة في اجراءات النطق بالعقوبة وتنفيذها حيث كانت تصاحبها طقوس دينية متعددة يقوم بها كهنة المعبد وكانت النظرة الى الجاني على أساس انه ضحية تقدم الى الاله تفادياً لغضبه الذي يمكن أن يحل بالمجتمع كله إن لم يعاقب الجاني[4].

---

[1]- عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المعارف، الإسكندرية، 1975، ص 11-12؛ ازهار عبد الكريم عبد الوهاب: الحقوق والحريات العامة في ظل الدساتير العراقية، رسالة ماجستير، كلية القانون والسياسة، جامعة بغداد، 1983، ص 1-4.

[2]- يعد اللوح الطيني المدون فيه الاصلاح القانوني الذي قام به الملك (اوروكاجينا) أقدم مدونة قانونية عثر عليها في مدينة لكش العراقية عام 2355 ق.م. للمزيد انظر، فوزي رشيد: الشرائع العراقية القديمة، ط2، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1979، ص 11. وحول عدّ وادي الرافدين مهد الحضارات ومجتمعاتها من أقدم المجتمعات التي عرفت القانون كأداة لتنظيم علاقات افرادها وتوفير الحماية لهم انظر: هاشم الحافظ: تاريخ القانون، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980، ص 41.

[3]- لم تظهر القوانين والمدونات في مصر الفرعونية الا بعد القرن الخامس قبل الميلاد اما قبل هذا التاريخ فقد كان الملك المصري يعد نفسه الها مطلق الحكم ومصدر العدالة والقانون الذي كان يصدر عن مشيئته يغيرها متى يشاء وبالشكل الذي يريد فلم يكن ثمة شريعة ثابتة يقضي بها بين الناس. المصدر، فوزي رشيد: المصدر السابق، ص 15.

[4]- H. Donnedieu de vabres: Traite de droit Criminel et de legislation penale comparee ،Tresieme edition paris serey 1947. No. 25, p.18, ET p. 30.

الفرع الاول: الحريات في شرائع العراق القديمة

يعد اللوح الطيني الذي عثر عليه في مدينة لكش العراقية أقدم مدونة قانونية وصلت الينا من عام 2355 ق.م، وهو اصلاح قانوني قام به الملك (اوروكاجينا)[1] ويدلنا ما جاء فيه على إن سكان وادي الرافدين قد اعتادوا منذ تلك الفترة الموغلة في القدم على ممارسة حقوقهم وحرياتهم في حدود القانون وإنهم قد وقفوا بوجه كل ما يؤدي الى الانتقاص من حريتهم، فالإصلاح المذكور كان وليد معارضة شديدة ضد الضرائب التي فرضت على السكان واستطاعت هذه المعارضة أن تجلب إلى الحكم رجلاً صالحا يخاف الاله، وهو (اوروكاجينا) الذي أعاد العدل وارجع الحرية للمواطنين وازال الظلم والاستغلال[2].

على إن الأمر في العراق القديم لم يقف عند حد هذا الإصلاح، بل ظهرت بعد مدونات واكتشفت قوانين كانت تراعي الحريات، الا إن الحرية كمصطلح مرادف لما نعنيه في عصرنا الحاضر لم تكن معروفة، ذلك إن الحرية كانت تعني ضد العبودية والرق فالمجتمع منقسم الى أحرار يعدّون أنفسهم سادة المجتمع والى عبيد ليس لهم ما لأسيادهم من التحرر فالحرية كانت تعني انهاء العبودية والرق[3].

وبالرغم من إن المجتمعات القديمة لم تعرف الحرية المدنية كمصطلح كما نعرفها اليوم الا إنها ظهرت في مواد قوانينهم ما يدل على مراعاتهم للحرية الشخصية فقد حرمت شريعة لبت عشتار[4]، القبض دون وجه حق وذلك في المادة (17) منها حيث ورد فيها (إذا قيد رجل رجلاً اخر بدون ان يضع (الرجل المقيد) يده عليه بسبب قضية لا يعرف عنها (المقيد) شيئا ولم تثبت علاقته بالقضية فعلى الرجل الاول ان يتحمل

[1] - اوروكاجينا هو الملك الثامن من ملوك سلالة لكش الاولى (حوالي 2575 – 2352 ق.م) بدأ حكمه حوالي عام 2355 ق.م واستمر حوالي ثلاث سنوات وقام بإصلاحات اجتماعية واشار في كتاباته الى انه سن القوانين ولكنها لم تصل الينا بعد. المصدر، صباح كرم شعبان: جرائم استغلال النفوذ، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986، ص 9-10.

[2] - عباس العبودي: تاريخ القانون، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، 1988، ص 94-96.

[3] - كريم يوسف احمد كشاكش: الحريات العامة في الانظمة السياسية المعاصرة، المعارف، الإسكندرية، 1987، ص 29.

[4] - قانون لبت عشتار: مدون باللغة السومرية وينسب الى الملك الخامس من ملوك سلالة ايسن التي دام حكمها من (2017–1794 ق.م) وحكم لبت عشتار البلاد من 1934-1924 ق.م. المصدر، فوزي رشيد: المصدر السابق، ص 224.

أي جزاء يترتب على القضية (التي قيد من اجلها الرجل الاخر)[1] ، أما قانون حمورابي[2]، الذي يعد صورة للقانون المشبع بروح العدالة ونموذجاً في قوانين وادي الرافدين بل في قوانين العالم القديم قاطبة[3]، فقد تضمن العديد من المواد التي تتعلق بحماية الافراد منها ما ورد في المادة 21 من انه (اذا احدث رجل ثغرة في دار ما فعليهم ان يعدموه امام تلك الثغرة ويقيموا عليه الجدار)[4]، وفي التعذيب وسوء المعاملة قررت المادة (116) إن الكفيل اذا مات (في بيت محتجزه من الضرب أو سوء المعاملة فعلى صاحب الكفيل أن يثبت ذلك على تاجره فان كان الكفيل ابن رجل فيجب ان يقتلوا ابنه وان كان عبد رجل فيجب ان يدفع ثلث المنا من الفضة وان يخسر كل ما اسلفه)[5]، واما التعذيب لحمل المتهم على الاعتراف فقد كان معروفاً ومقراً بنصوص قانونية، فاختبار الماء او المحنة كان من ادلة الاثبات، حيث يجبر المتهم على الخضوع الى اختبار

[1]- نفس المصدر، ص 61.

[2]- تعتبر شريعة حمورابي-سادس ملوك مملكة بابل القديمة -من أقدم الشرائع المكتوبة في التاريخ البشري. وتعود إلى العام 1790قبل الميلاد وتتكون من مجموعة من القوانين. وهناك العديد من الشرائع المشابهة لمثل شريعة حمورابي والتي وصلتنا من بلاد آشور منها مجموعات القوانين والتشريعات تتضمن مخطوطة أورنامو، ومخطوطة اشنونا، ومخطوطة لبت عشتار ملك آيسن إلا أن تشريعات حمورابي هي الأولى في التاريخ التي تعتبر متكاملة وشمولية لكل نواحي الحياة في بابل، وهي توضح قوانين وتشريعات وعقوبات لمن يخترق القانون، ولقد ركزت على السرقة، والزراعة و رعاية الأغنام، وإتلاف الممتلكات، وحقوق المرأة، وحقوق الأطفال، وحقوق العبيد، والقتل، والموت، والإصابات. وتختلف العقوبات على حسب الطبقة التي ينحدر منها المنتهك لإحدى القوانين والضحية، ولا تقبل هذه القوانين الاعتذار، أو توضيح للأخطاء إذا ما وقعت، على العكس من بقية ملوك تلك الفترة، فلم يزعم حمورابي أنه سليل آلهة أو ذو ذات إلهية، إلاَّ أنه وصف نفسه بخليل الرب، وفي الجزء العلوي من العمود ظهر حمورابي أمام عرش إله الشمس شمش، رُقمت البنود من 1 إلى 282 (مع الإشارة إلى أن البند 13، والبنود من 66 لـ 99، و110، و111 مفقودة) على عمود طوله 8 أقدام،2.5 متر، والمكون من حجر البازلت، ولقد اكتشف هذا العمود عام 1909 في سوسا- بمحافظة خوزستان حاليا- بإيران من قبل عالم الآثار المصرية جوستاف جيكور Gustave Jéquier السويسري الأصل. وقد نقلت إلى إيران حين أخذها ملك العيلاميين شوتروك ناخونته Shutruk-Nakhunte كغنيمة في السنة الثانية عشر قبل الميلاد. ويُعرض العمود الآن في متحف اللوفر في باريس، فرنسا، مرسوم على الحجر الملك حمورابي وهو يستمع إلى إله الشمس الذي يسمى شمش الجالس على عرشه وهناك كاتب تحت حمورابي يسجل القوانين، ووضع الحجر في مكان عام وسط مدينة بابل لفتح المجال أمام الجميع لرؤية هذه التشريعات الجديدة كي لا يتم التذرع بجهل القوانين كعذر، ولقد تمت الإشارة إلى هذه الشريعة كأول مثال لمفهومٍ قانوني يشير إلى أن بعض القوانين ضرورية وأساسية حتى أنها تتخطى قدرة الملوك على تغييرها، وبنقش هذه القوانين على الحجر فإنها دائمة، وبهذا يحيى المفهوم والذي تم تكريسه في الأنظمة القانونية الحديثة وأعطت المصطلح (منقوش على الحجر) ماهيته في الأنظمة الحالية، ويرى باحثون أبرزهم السيد سامي البدري رئيس قسم علم الأديان المقارن- المعهد الإسلامي في بريطانيا يرى أن حمورابي جاء بعد إبراهيم ب300 عام وليس قبله وأن تسمية حمورابي تعني خليل الرب (وليس الآلهة) وما شريعة حمورابي إلا نسخة متصرف بها من صحف النبي إبراهيم ولذا نجد التقارب بينها وبين التورات ممكنا مع عدم أخذ اليهود أي من القوانين من البابليين بل هو الشبه الحاصل بين صحف النبي إبراهيم وصحف النبي موسى مما حدى بالبعض الالتفاف حوله لأسباب دينية وسياسية. المصدر، عباس العبودي: المصدر السابق، ص 100.

[3]- هاشم الحافظ: المصدر السابق، ص 101.

[4]- فوزي رشيد: المصدر السابق، ص 123.

[5]- نفس المصدر، ص 138.

الماء للكشف عن صحة ما نسب اليه فيدخل الاختبار النهري فان غلبه النهر كان آثماً وإن نجا من الغرق كان دليلاً على براءته، ويعد الاختبار النهري من اشد ما يواجهه المتهم في اثبات التهمة او نفيها عنه لأنها تعرض حياته للخطر لذلك يراه البعض شكلا من أشكال التعذيب في سبيل الحصول على الاعتراف، لان اجبار المتهم على الخضوع لمثل هذا الاختبار وما يشكله من ضغط نفسي عليه وما يتعرض له من مخاطر خاصة إذا كان يجهل السباحة يعد نوعا من التعذيب في سبيل الحصول على اعتراف بالجريمة[1].

الا انه يرد على ذلك بان القوانين القديمة لم تكن تعرف من ادلة الاثبات الا ما وصل اليه عقل الانسان وتفكيره في ذلك الوقت، لذلك لا يحق لنا ان نقيمها على ما لدينا ونحن نعيش عصر الحضارة والرقي، ولا ان ننسبها الى تعذيب او قسوة لأنها مرتبطة بفكر وعقل الانسان في ذلك الزمن وما قد تهيأ له من امكانات وليس بفكرنا وحضارتنا، فالأمور لا تقاس بالنسبة الينا، بل تقاس بالنسبة اليهم، وما يدرينا فلعل ما نفخر به اليوم من تقدم علمي وتفوق في الحضارة والرقي وما يفدنا ذلك في تحقيق حرية اكبر للأفراد قد يكون محل انكار واستهجان عند من يخلفوننا على هذا الكوكب وربما تعجبوا كيف نقيس الامور ونحللها، فكل جيل يخدم مرحلة معينة من الزمن ويكون تمهيداً الى الجيل الذي يليه وهكذا خاصة في موضوع الحرية لأنها فكرة نسبية اساساً تختلف من جيل الى آخر[2].

الفرع الثاني: الحريات في مصر القديمة (الفرعونية)

إن مصر القديمة قد عرفت القانون الفرعوني الذي كان من أهم سماته أن بناء حق العقاب فيه كان على تفويض من الذات الالهية، فالقضاء ذو صبغة دينية يحيطه الجلال والوقار، وكان المصري القديم، يمنع غيره من الإقدام على الانتقام الفردي الذي كان سائداً في المجتمعات القديمة وكان الملك مصدر السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية ولم يكن هناك فصل بين هذه السلطات ولكن كان من النادر ان يباشر الملك بنفسه القضاء فكان يعهد به الى قضاة يعينون بأمره ويصدرون احكامهم باسمه[3].

---

[1]- صباح سامي داود: المسؤولية الجنائية، رسالة دكتوراه، كلية القانون، جامعة بغداد، 2000، ص 36.

[2]- عباس العبودي: المصدر السابق، ص 84.

[3]- صوفي حسن ابو طالب: مبادئ تاريخ القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 438 – 440.

وعلى الرغم من ذلك فلا زالت معلوماتنا عن النظام القانوني في مصر القديمة تتسم بكثير من النقص والغموض لعدم وجود مدونات قانونية كما في بلاد الرافدين وكل ما كشف يعد من قبيل المصادر غير المباشرة كان تكون اقوال مؤرخين مثل (هيرودت) و (ثيودور الصقلي) وما كتب من وثائق وآثار ونقوش على الجدران أو اوراق البردي التي كانت تعكس معرفة المصريين القدماء بالتشريع والقضاء[1].

وقد صدرت في مصر القديمة خلال تاريخها الطويل قوانين عديدة كان من أبرزها قانون بوخوريس[2]، الذي جمع فيه النظم والقوانين والعادات والتقاليد المصرية القديمة التي كانت سائدة قبله بعد ان ادخل عليها تعديلات كثيرة واستمر العمل بهذا القانون الى ما بعد الميلاد بأكثر من قرنين[3].

ووفق هذا القانون فقد كانت المخالفات التي تصدر من الموظفين اثناء ادائهم لأعمالهم الوظيفية وتشكل اخلالاً بواجبات وظائفهم وتجاوزا لها كانوا يحاسبون عليها بطريقة خاصة ليست كمخالفات الافراد حيث كان الفصل فيها يجري من قبل قضاء خاص وليس القضاء العادي وكان يرأس هذا القضاء الملك وكبار الموظفين عند محاكمتهم المرؤوسين وكذلك القضايا الخاصة بأفراد الجيش كانت تعرض امام محاكم خاصة بهم مما يدل على ان المصريين القدماء فرقوا في المسؤولية والعقاب بين الافراد والموظفين لما يتمتعون به من امتيازات وامكانات الوظيفة[4].

وعلى الرغم من ذلك كان التعذيب وسيلة من وسائل التحقيق لحمل الجاني على الاعتراف فكان العمل يجري على استفتاء الاله امون فيمثل المتهم امام تمثاله ويسرد رئيس الكهنة الوقائع امامه ويسال عما اذا كان المتهم مذنباً أم بريئاً فيهز التمثال رأسه بالنفي أو الايجاب أو يحرك يده وهو يمسك بكتابين مقدمين له أحدهما للاتهام والاخر للدفاع فاذا قبض على الاتهام عدّ المتهم مذنباً واذا أمسك بالثاني عد بريئاً واذا كان الجاني غير معروف قدم اليه المتهمون فيشير بيده تمييزاً للجاني من بينهم ويسمع

---

[1]- عبد الغني بسيوني، علي عبد القادر: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، الدار الجامعية، بيروت، 1985، ص 135.

[2]- بوخوريس: هو الملك بوخوريس مؤسس الاسرة الرابعة والعشرين في مصر حوالي سنة 740 ق.م. وقد عدّ الاغريق بوخوريس من أبرز مشرعي مصر القدماء. المصدر، عباس العبودي: المصدر السابق، ص 53.

[3]- ادوار غالي الذهبي: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ط1، دار غريب للطباعة، القاهرة، 1976، ص 141.

[4]- محمود سلام زناتي: موجز تاريخ القانون، مطبعة جامعة اسيوط، مصر 1986، ص 315، 343.

صوت قائلا مثلاً (هذا هو السارق) فاذا انكر المتهم كـرر امـون اتهامـه وان تمـادى في الانكـار اعيـد إلى السجن لتعذيبه حتى يعترف إذ لا يمكن تكذيب آمون وهكذا يجبر المـتهم عـلى الاعـتراف كي لا يعـذب من جديد[1].

وتعدّ هذه الاجراءات من قبيل السحر والخداع فقد كان احـد الكهنـة يختبـئ خلـف التمثـال ويـأتي بهذه الحركات والاصوات ويفصل في الخصومة بهـذه الطريقـة الملتويـة وكثـيراً مـا كانـت تخطـئ هـذه الطريقة فيضطر المتهم الى الاعتراف وهو برئ، واحيانا كانت قدسية المكان في قلـوب المتهمـين تجعلهـم يكشفون عن الحقيقة ويعترفون بالجريمة[2]، وعلى كـل حـال فـإن المـتهم كـان يتعـرض لتجـارب قاسـية وتعذيب شديد وكذلك العقوبات كانت تتسم بالتعذيب والتنكيل واسـتمر الحـال عـلى ممارسـة هـذه الاساليب في حكم المقدونيين والرومان الا انه منذ الفتح الاسلامي عام 20 هجرية لم يُلجـأ الى التعـذيب لانتزاع الاعتراف من المتهم[3].

المطلب الثاني: الحريات لدى اليونان والرومان

الفــرع الاول: اليونــــان

على الرغم من شهرة اليونان بحضارتهم المتقدمة وما افرزته من ديمقراطيـة الا ان الفـرد كـان تحـت امرة الدولة وخاضعاً لهـا في كـل شيء دون حـد أو قيـد أو شرط[4]، اذ لم تكـن ثمـة حـدود أو قيـود عـلى سلطان الحكام فيما يتعلق باحترام حريات الافراد فقد كان الفرد خاضعاً للدولة في كل شيء، فلـم تكـن هناك حرية معتقدات دينية اذ كان على الفرد ان يعتنق دين الدولـة، ولم تكـن تكفـل حريـة أو حرمـة الملكية اذ كانت املاك الناس وثرواتهم تحت تصرف الدولة، ولم تكن الحريات مكفولة فكان يصح نفـي أي شخص من البلاد حتى دون محاكمة ودون أن يرتكب جريمة أو يتهم بارتكاب جريمة[5].

---

[1]- المصدر السابق ، ص344.

[2]- رؤوف عبيد: المصدر السابق، ص 55 ،80.

[3]- نفس المصدر، ص80.

[4]- غازي حسن صباريني: الوجيز في حقوق الانسان وحرياته الاساسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 1997، ص12.

[5]- عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والانظمة السياسية، ط6، منشاة المعارف، الإسكندرية، 1989، ص219.

ولم يكن الامر بأحسن حالاً عندما صدر قانون صولون[1]، في اواخر القرن السابع عشر قبل الميلاد فلم يكن للفرد حقوق وليدة شخصيته الخاصة، وانما كانت حقوقاً تابعة لمركزه في الجماعة فلم يكن هناك حدود على سلطان الحكام فيما يتعلق باحترام حرمات الافراد فكانت الديمقراطية لديهم مقتصرة على حق المواطنين الاحرار في ممارسة الحكم دون أن تعترف لهم بحقوق أو حريات فردية في مواجهة الجماعة فكان بإمكان الحكام أن يسلبوا الافراد اموالهم أو حرياتهم دون أن يكون بإمكانهم أن يحتجوا بحقوق مكتسبة أو حريات مقدسة لا تمس ، فلم يكن للأفراد حرية شخصية، أو حرية تملك، أو حرية عقيدة، أو حرمة مسكن[2].

الفـرع الثـاني: الرومـان

ان الرومان اقروا بحقوق للأفراد تجاه بعضهم البعض ولكنهم لم يقروا بأي حقوق للفرد قبل الدولة ومصداق ذلك إن الدولة كانت تعد مالكة لجميع الاراضي وإن الافراد لم يكن لهم على تلك الاراضي الا امتيازات مؤقتة قابلة للإلغاء في أي وقت وللإمبراطور حرية مطلقة في التصرف فيها[3]، وقد مارس المجتمع الروماني التعذيب في سبيل استخلاص الادلة والاعترافات وكذلك في تنفيذ العقوبة وخاصة على طبقة العبيد الذين لم يعترف لهم بأية حقوق، فالعبد مجرد شيء مملوك لسيده الذي من حقه ايقاع جميع انواع التعذيب والقسوة، بل إن الحرّة عندما يراد تعذيبها فإنما يعذبون عبيدها، والرجل الحر لا يعذب الا بالمال، ،ما العبيد فيعذبون بأجسادهم[4]، لذلك قرر بحق بأن فكرة التحديد المسبق للجرائم والعقوبات كانت موجودة لبعض الجرائم والعقوبات لدى الرومان بهدف العدالة فقط وليس بهدف حماية الحرية الفردية[5]، ومع هذا فإن الحرية الفردية في بعض صورها كانت لها حماية، فحرمة المسكن كان مقرراً لها الحماية، فالرومان ينظرون الى المسكن بوصفه مكاناً مقدسا كالمعبد مما يستوجب

[1]- قانون صولون: نسبة الى صولون الذي كان من طبقة الاشراف وكان تاجرا وشاعرا وثريا ومثقفا انتخبه الشعب في عام 594 ق.م ليكون حاكما لأثينا وقد عالج اوضاع المدينة بحكمته وأطلق عليه الشعب "صولون الحكيم" وعرف فيما بعد أحد حكماء اثينا السبعة وقد وضع صولون قانونه الذي عرف بقانون صولون للتخفيف من قسوة قانون دراكون الذي كان نافذا قبله، المصدر، عباس العبودي: المصدر السابق، ص 55.

[2]- منير حميد البياتي: الدولة القانونية والنظام السياسي الاسلامي، الدار العربية للطباعة، بغداد، 1979، ص 52.

[3]- نفس المصدر، ص 52.

[4]- صباح سامي داود: المصدر السابق، ص 40-41.

[5]- غازي حسن صباريني: المصدر السابق، ص15.

حمايته، ونادى فقهاء الرومان بعدم شرعية القبض على مجرم داخل مسكنه لاقتياده أمام العدالة، فالحماية لم تكن مقررة لصاحب المسكن بل للمسكن ذاته الا إن هذه الصيغة الدينية في حماية المسكن تبدلت بعد صدور قانون (كورنيليا)، حيث قرر هذا القانون حرمة المسكن وعد الاعتداء عليه اعتداء على الشخص ذاته مما يدل على ان حماية المسكن قد صارت ذات طابع اجتماعي[1].

المطلب الثالث: الحريات في اعلانات الحقوق والاتفاقيات الدولية

مهّد لظهور الاتفاقيات الدولية بشأن تقرير حماية الحريات المدنية ظهور اعلانات الحقوق التي بدأت تظهر خلال ثورات الولايات الامريكية على بريطانيا مثل اعلان ولاية فرجينيا عام 1776م وكذلك كان هناك اعلان خاص بكل ولاية من الولايات (13) المستقلة التي اعلنت كذلك حقوق الانسان في دساتيرها[2].

وعلى أثر قيام الثورة الفرنسية صدر (اعلان حقوق الانسان والمواطن) في 16/ اب/ 1789 وسادت مبادئ هذا الاعلان الدساتير الفرنسية التالية مثل دستور عام (1791) وميثاق سنة (1814) وميثاق سنة (1830) ودستور (1946) ودستور الجمهورية الخامسة لسنة (1958)[3]، وبعد الحرب العالمية الثانية صدرت دساتير جديدة لبعض الدول الغربية وقد سبقت هذه الدساتير اعلانات جديدة لحقوق الانسان أو مقدمات للدساتير تتضمن هذه الحقوق[4]، وكان من أثر ذلك أن صدر عن الامم المتحدة الاعلان العالمي لحقوق الانسان، ثم تلت ذلك الاتفاقيات الدولية الخاصة بإقرار الحماية للحريات المدنية، وعليه فإننا سنبين في فرعين اعلانات الحقوق ثم الاتفاقيات الدولية.

---

[1]- المصدر السابق ، ص16.

[2]- محمد فتحي عثمان: حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانوني الغربي، دار الشروق، بيروت، 1982، ص 13.

[3]-عبد الحكيم حسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الاسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1974، ص22.

[4]- محمد فتحي عثمان: المصدر السابق، ص 13.

الفـرع الاول: الحريات في اعلانات الحقـوق

تعد اعلانات الحقوق الاساس الذي بنت عليـه الاتفاقيـات الدوليـة والتـشريعات المعـاصرة حمايتهـا للحريات، الا إن أهم هذه الاعلانات إعلانان هـما اعـلان حقـوق الانـسان والمـواطن الفرنـسي والاعـلان العالمي لحقوق الانسان[1].

أولاً: اعلان حقوق الانسان والمواطن

صدر اعلان حقوق الانسان والمواطن في 16/ اغـسطس – اب / 1789 الـذي وافقـت عليـه الجمعيـة التأسيسية الفرنسية والذي يقع في سبع عشرة مادة، وتأتي اهميته البالغة من كونـه قـد تجـاوز النطـاق المحلي إلى النطاق الدولي فتجاوز فرنسا واخذ الصيغة العالمية وقد دلّت تـسميته عـلى صـفته العالميـة، ويعد هذا الاعلان ملخصا لأفكار الثورة الفرنسية ويمثل الواقع الاجتماعي والسياسي الفرنسي[2].

احتوى هذا الاعلان على احكام خاصة بالحقوق الاساسية للأفـراد واحكـام أخـرى تبـين نظـام الحكـم السياسي وما يقوم عليه من مبادئ كمبدأ سيادة الامة ومبدأ فصل السلطات[3].

وقد أكد هذا الاعلان على ان حقوق الانسان تقوم عـلى عنـصرين: المـساواة والحريـة، حيـث ورد في المادة الاولى منه (يولد الناس أحرارا ومتساوين في الحقوق) وتؤكـد المـادة الثانيـة منـه عـلى: (إن هـذه الحقوق هي الحرية والملكية والامن ومقاومة الظلم والطغيان)، وتعد الحرية أمراً جوهريـاً وأساسـياً في هذا الاعلان فهي تعني بان المرء يـستطيع أن يفعـل كـل مـالا يلحـق ضرراً بـالآخرين، ولا يمكـن تعيـين حـدود الحريـة الا بالقـانون[4]، وقـد أكـد الاعـلان عـلى عـدم التعـرض للحريـة الشخـصية والـسلامة

---

[1]- ظهرت في انكلترا اعلانات تتضمن حقـوق الانـسان اهمهـا العهـد الاعظـم Magnacarta سـنة 1215حيـث نـص عـلى الحقوق الاساسية وحمايتها وعدم حبس انسان بلا محاكمة. وفي عام 1628 صـدر ملـتمس الحقـوق Petition of right ومن اهم ما جاء فيه انه لا يسجن أي شخص الا بتهمة حقيقية محددة، وفي عـام 1688 صـدر اعـلان الحقـوق Bill of right وتأتي اهمية هذه الاعلانات من حيث اعتراف الملوك بالحقوق الاساسية للأفـراد، المـصدر، غـازي حـسن صـباريني: المصدر السابق، ص 28.

[2]- نفس المصدر، ص 29-30.

[3]- محسن خليل: المصدر السابق، ص 111.

[4]- المادة الرابعة من الاعلان.

الفردية فمنع التوقيف التعسفي وأكد على شرعية العقاب وعلى مبدأ المتهم برئ حتى تثبت ادانته[1].

ثانياً: الاعلان العالمي لحقوق الانسان

صدر الاعلان العالمي لحقوق الانسان عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 10 ديسمبر / كانون الاول عام 1948 وبذلك صارت مسؤولية حماية حقوق الانسان وحرياته على عاتق المجتمع الدولي الذي صارت لديه قناعة بأن الحماية الدولية الفعالة لحقوق الانسان وحرياته تعّد من الشروط الضرورية للسلام والتقدم الدوليين[2].

وتتألف بنود هذا الاعلان من ثلاثين مادة، أكدت جميعها على الحرية والمساواة والحق في الحياة وسلامة الشخص ومنع الرق والقضاء على التعذيب والارهاب وغيرها من الحقوق والحريات[3].

الفرع الثاني: الحريات في الاتفاقيات الدولية

أعدت لجنة حقوق الانسان في الجمعية العامة للأمم المتحدة اتفاقيتين: الاولى: العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، الثانية: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافة، وكان المجلس الاوربي قد وافق على إصدار الاتفاقية الاوربية لحماية حقوق الانسان.

أولاً: العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية

صدر العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية عن الجمعية العامة للأمم المتحدة[4]، وعدّ ساري المفعول من 15 / يوليو – تموز / 1967 وأُلحق به بروتوكولاً اختيارياً بشأن شكاوى الافراد من المساس بحقوقهم المقررة في الوثيقة وقد إستمد

---

[1] - المواد السابعة والثامنة والتاسعة من الاعلان.

[2] - فؤاد علي الراوي: في التشريع العراقي، ط 1، مطبعة عشتار، بغداد، 1983، ص26.

[3] - وحول تحليل بنود الاعلان العالمي لحقوق الانسان بصورة تفصيلية انظر، امير موسى: حقوق الانسان مدخل إلى وعي حقوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص9، 274؛ أشرف توفيق شمس الدين: الحماية الجنائية للحرية الشخصية من الوجهة الموضوعية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1996، ص 8.

[4] - العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فقد صدر كذلك في 16 / ديسمبر – كانون الاول / 1966 وقد صادق عليه العراق وعلى العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بموجب القانون رقم 193 لسنة 1970، المنشور في جريدة الوقائع العراقية الرسمية عدد 1927 في 1970/10/7، وعدّ نافذا من 15/ يوليو-تموز /1967 وقد اقتصرنا ببحث العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية دون العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وذلك لعلاقة العهد الاول بدراستنا اما العهد الثاني فليس محل بحثه في هذه الدراسة.

العهد بنوده من بنود الاعلان العالمي لحقوق الانسان بشكل أساس[1]، فنصت المادة (9) على إن لكل فرد الحق في الحرية والسلامة الشخصية، ولا يجوز القبض على أحد أو ايقافه بشكل تعسفي ولا يجوز حرمان أحد من حريته الا على أساس القانون وطبقا للإجراءات المقررة، ونصت المادة (6) على حق كل إنسان في الحياة ويحمي القانون هذا الحق ولا يجوز حرمان أي فرد من حياته بشكل تعسفي.

ونصت المادة (7) على تحريم التعذيب أو العقوبة أو المعاملة القاسية أو غير الانسانية أو المهينة ونصت المادة (12) على حرية الانتقال وحرية اختيار مكان الإقامة، ونصت المادة (17) على حرمة الحياة الخاصة للإنسان بما فيها خصوصيات الانسان في بيته أو مراسلاته أو التعرض لشرفه[2].

ثانياً: الاتفاقية الاوربية لحماية حقوق الانسان

أصدر المجلس الاوربي الذي عقد في روما سنة (1950) الاتفاقية الاوربية لحماية حقوق الانسان والحريات الاساسية، وتضمن الدول الاطراف في هذه الاتفاقية الحقوق والحريات للأشخاص الخاضعين لاختصاصها كافة سواءً أكانوا من مواطنيها أم من مواطني الدول الاعضاء أو غير الاعضاء وبغض النظر عن مدة اقامتهم، وقد تعهدت الدول الأطراف في الاتفاقية بعرض الخلافات المتعلقة بحقوق الانسان وحرياته الاساسية الناشئة بينها على وكالة دولية للبت فيها بصورة قاطعة وأعطت حق تقديم الشكوى للدول والجمعيات الخاصة والافراد[3].

---

[1]- غازي حسن صباريني: المصدر السابق، ص 292؛ فؤاد علي الراوي: المصدر السابق، ص 30.

[2]- انظر نصوص هذه المواد، غازي حسن صابريني: المصدر السابق، ص 295، 300؛ ضاري خليل محمود: حقوق الانسان في الشريعة الاسلامية والقانون الدولي، بيت الحكمة، سلسلة المائدة الحرة، العدد 23، ايلول، بغداد، 1998، ص 53، 54.

[3]- أشرف توفيق شمس الدين: المصدر السابق، ص 10؛ صباح سامي داود: المصدر السابق، ص 75.

المبحث الثاني

تقسيم الحريات في الفكر السياسي

لم يتفق المفكرون على تقسيم واحد للحرية بل اختلفوا في التقسيم فلا توجد حرية واحدة بل حريات عديدة مختلفة حتى صار للحرية تقسيمات كثيرة ولبيان هذا التقسيم فقد صنفناها الى تقسيمات ثنائية وثلاثية ورباعية في الفكر السياسي الغربي ثم في الفكر السياسي العربي[1]. ثم نتبع ذلك بالتقسيم الذي نختاره.

المطلب الأول: تقسيم الحريات حسب الفكر السياسي الغربي

أولاً: التقسيم الثنائي

قال بالتقسيم الثنائي كل من اسمان ودكي واندريه هوريو، فقد قسم اسمان الحريات الى قسمين رئيسين هما الحريات ذات المحتوى المادي والحريات ذات المحتوى المعنوي، اما الحريات ذات المحتوى المادي فتشمل الحريات التي تتعلق بمصالح الافراد المادية وهي حريات الامن والتنقل والملكية والمسكن والتجارة والعمل والصناعة[2]. واما الحريات ذات المضمون المعنوي فتشمل الحريات المتعلقة بمصالح الافراد المعنوية وهي العقيدة والعبادة وحرية الاجتماع وحرية الصحافة وحرية تكوين الجمعيات وحرية التعليم[3].

وقد انتقد هذا التقسيم على اساس ان التمييز بين المضمون المادي والمعنوي للحريات ليس له أية نتائج قانونية او عملية، وان بعضاً من الحريات التي ذكرها

---

[1]- انظر في التصنيفات المختلفة للحريات، سعاد الشرقاوي: مصدر سابق، ص307-319، حيث صنفت الحريات الى ستة تصانيف الاول تصنيفات الحريات من حيث مدى التصاقها بالإنسان الى حريات لصيقة بالإنسان (الحريات الفردية او الشخصية) وحريات اجتماعية واقتصادية والثاني تصنيفها الى حقوق سلبية وحقوق ايجابية والثالث تصنيفها الى مساواة وحرية فردية والرابع تصنيفها من حيث طبيعة المصلحة التي تحققها والخامس تصنيفها من حيث أثرها على نشاط الحكام والسادس تصنيفها من واقع التطور الى حريات تقليدية وحريات جديدة.

[2] - A. Esmain: Elements De Droit constitutional, 8 Ed, Revue part 1. Nezard 1927, P. 582 ET. S.
نقلا عن: كريم يوسف احمد كشاكش: مصدر سابق، ص 59-60؛ سعاد الشرقاوي: المصدر السابق، ص 308-309؛ ثروت بدوي: النظم السياسية، الكتاب الاول، تطور الفكر السياسي والنظرية العامة للنظم السياسية، ط 1، دار النهضة العربية، مصر، 1961، ص515.

[3]- عبد الغني بسيوني: المصدر السابق، ص383.

اسمان لها جانبان مادي ومعنوي في نفس الوقت كحق الامن وان هذا التقسيم قد تجاهل الحقوق الاجتماعية واخرجها من دائرة الحقوق والحريات[1].

واما ليون دكي فقسم الحريات الى قسمين جعل الاول يشمل الحريات السلبية وهي التي تعد قيوداً على سلطة الدولة والقسم الثاني الحريات الايجابية التي مضمونها تقديم السلطة للأفراد خدمات ايجابية[2].

واما اندريه هوريو فقسم الحريات الى قسمين يشمل القسم الاول حريات الحياة المدنية ويتضمن حرية التنقل وحق الامن والحريات العائلية وحق الملكية وحق التعاقد وحرية التجارة والصناعة. والقسم الثاني يحتوي حريات الحياة العامة ويشمل الحق في تولي الوظائف العامة والقبول لأداء الشهادة واداء الخدمة العسكرية والحقوق السياسية مثل حق التصويت في الانتخابات والاستفتاءات العامة وحق الترشيح للانتخابات ولعضوية المجالس النيابية[3].

والملاحظ على هذا التقسيم انه لا يعطي حدوداً فاصلة بين ما يعد حرية ضمن الحياة المدنية والحريات ضمن الحياة العامة وذلك للتداخل الحاصل بين الحياتين.

ثانياً: التقسيم الثلاثي

قال بالتقسيم الثلاثي للحريات كل من موريس هوريو ولاسكي وكوليار، فقد قسم موريس هوريو الحريات الى ثلاثة اقسام يشمل القسم الاول الحريات الشخصية وتتضمن الحرية الفردية والحرية العائلية وحرية التعاقد وحرية العمل. ويشمل القسم الثاني الحريات المعنوية (او الروحية) وتتضمن حرية العقيدة والتدين وحرية التعليم وحرية الصحافة وحرية الاجتماع. ويشمل القسم الثالث الحريات المنشئة لمؤسسات الاجتماع وهي الحريات الاجتماعية والاقتصادية والنقابية وحرية تكوين الجمعيات[4].

---

[1] - ثروت بدوي: المصدر السابق، ص 516-517.

[2] - نفس المصدر، ص515، وحسب رأيه ان ليون دكي لم يجعل التقسيم المذكور اساساً عاماً لتقسيم الحقوق والحريات.

[3] - اندريه هوريو: المصدر السابق، ص74.

[4] -Maurice Houriou: precise de Droit constitutional, 3ed, Paris 1929, PP. 450, ET. S.

نقلا عن: عبد الغني بسيوني عبد الـلـه: المصدر السابق، ص383.

والملاحظ على هذا التقسيم انه يمكن رده الى تقسيمين اثنين رئيسين الى حريات متعلقة بالشخصية (الحريات الفردية) وتقسم الى مادية ومعنوية او روحية، وحريات اجتماعية، اما لاسكي فقسم الحريات الى ثلاثة اقسام: القسم الاول يحوي الحريات الشخصية وهي ما كان لصيقاً بالفرد ونتيجة لجهوده الشخصية لذاته مثل حرية العبادة والامن الشخصي. والقسم الثاني الحرية السياسية وهي مشاركة الافراد في الحياة العامة من خلال حرية الحديث والصحافة والاجتماع وحق التصويت وحق الترشيح للانتخابات. والقسم الثالث الحرية الاقتصادية وهي الفرصة التي يكسب بها المرء قوت يومه وتتحقق له من خلال حقه في العمل والحصول على اجر مناسب[1].

اما كوليار فقسم الحريات الى ثلاثة اقسام: القسم الاول يتضمن الحريات الاساسية او الحريات الشخصية وتشمل حق الامن وحرية الغدو والرواح (التنقل) وحرمة المسكن والمراسلات وحرية الحياة الخاصة للفرد. القسم الثاني الحريات الفكرية وتشمل حرية الرأي وحرية الدين والتعليم والصحافة والمسرح والسينما والاذاعة والتلفزيون وحرية الاجتماع وحرية الاشتراك في الجمعيات. القسم الثالث الحريات الاقتصادية والاجتماعية وتشمل حق العمل والحرية النقابية وحق الملكية وحرية التجارة والصناعة[2].

ثالثاً: التقسيم الرباعي

قال بالتقسيم الرباعي الاستاذ بيرو وشمل القسم الاول الحريات الشخصية البدنية وهي حرية الذهاب والاياب (التنقل) وحق الامن وحرية الحياة الخاصة بما فيها حرمة المسكن والمراسلات. وشمل القسم الثاني الحريات الجماعية وهي حرية المظاهرات وحرية الاشتراك في الجمعيات وحرية الاجتماع. وشمل القسم الثالث الحريات الفكرية وهي حرية الرأي وحرية الصحافة وحرية المسرح والسينما والاذاعة والتلفزيون وحرية التعليم والحرية الدينية والعقائدية. وشمل القسم الرابع الحقوق

-[1] H. J. Laski: A Grammar of politics ،Allen & Unwin , 5 th ed, 1952 ،PP.152 – 165. نقلا عن : كريم يوسف احمد كشاكش: المصدر السابق، ص61.

-[2] عبد الغني بسيوني عبد الله: المصدر السابق، ص ص385-386.

الاقتصادية والاجتماعية وهي الحق في العمل وحرية العمل وحق الملكية وحرية التجارة والصناعة[1].

المطلب الثاني: التقسيم حسب الفكر السياسي العربي

لم تخرج التقسيمات في الفكر العربي عن دائرة تقسيمات الحرية في الفقه الغربي فكانت كذلك تقسيمات ثنائية وثلاثية.

أولاً: التقسيم الثنائي

فقد قسم محمود حلمي الحريات الى قسمين الاول يتضمن الحريات المتعلقة بمصالح الفرد المادية وهي الحرية الشخصية وحرمة المسكن وحرية التملك وحرية العمل والتجارة والصناعة. والقسم الثاني الحريات المتعلقة بمصالح الفرد المعنوية وتشمل حرية العقيدة والعبادة وحرية الاجتماع والرأي وتأليف الجمعيات وحرية الصحافة وحرية التعليم والتعلم وحق تقديم العرائض[2]، وقال عثمان خليل بتقسيم الحريات الى قسمين الاول يشمل الحقوق والحريات التقليدية وهي المساواة المدنية والحرية التي قسمها الى حريات مادية تشمل الحرية الشخصية وحق التملك وحرمة المسكن وحرية العمل والتجارة والصناعة وحريات معنوية تشمل حرية العقيدة والعبادة وحرية الرأي والاجتماع وتأليف الجمعيات وحرية التعليم وحق تقديم العرائض والقسم الثاني يشمل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية[3].

في حين قسم ثروة بدوي الحريات الى قسمين شمل القسم الاول الحقوق والحريات الفردية وهي الحريات الشخصية وتحوي حرية التنقل وحق الامن وحرمة المسكن وسرية المراسلات. والحريات الفكرية وتشمل حرية العقيدة والديانة وحرية التعليم وحرية الصحافة وحرية المسرح والسينما والاذاعة وحرية الرأي. وحريات التجمع وتشمل حرية تكوين الجمعيات وحرية الاجتماع والحريات الاقتصادية وتشمل حق الملكية وحرية التجارة والصناعة والقسم الثاني يشمل الحقوق الاجتماعية وهي حق العمل وما يتفرع عنه من حقوق اخرى[4].

---

[1]- المصدر السابق ، ص 384-385.

[2]- محمود حلمي: المصدر السابق، ص343.

[3]- عثمان خليل عثمان: المصدر السابق، ص 138-157.

[4]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص521-529.

وقسم منذر الشاوي الحريات الى قسمين الاول يشمل الحريات الفردية او التقليدية وهي الحرية الشخصية وحرية الملكية (او التملك) وحرية الرأي وحرية العقيدة وحرية التعليم وحرية الصحافة وحرية الاجتماع وحرية عقد الاجتماعات ثم قسم الحرية الشخصية الى حرية التنقل (الغدو والرواح) وحق الامن وحق المسكن. والقسم الثاني يتضمن الحقوق والحريات السياسية وتشمل حق الانتخاب والتصويت في الاستفتاء والترشيح لعضوية الهيئات النيابية وحق التوظف[1].

وقال عبد الحكيم العيلي بأن الحريات تقسم إلى قسمين جعل القسم الاول للحريات الاساسية وهي الحريات المتعلقة بمصالح الافراد المادية وتتضمن الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية السكن وحرية العمل والتجارة والصناعة والحريات المتعلقة بمصالح الافراد المعنوية وتتضمن حرية العقيدة وحرية الرأي والاجتماع وتأليف الجمعيات وحرية التعليم وحق تقديم العرائض. والقسم الثاني جعله للحريات والحقوق الجديدة وتشمل الحقوق الاجتماعية كحق الرعاية الصحية والاجتماعية وحق الثقافة والتعليم والتنمية الذهنية وحق الانضمام الى النقابات والحقوق الاقتصادية[2].

ثانياً: التقسيم الثلاثي

وقد قسم مصطفى زيد ابو فهمي الحريات الى ثلاثة اقسام: القسم الاول يشمل الحرية الشخصية وهي حق الامن وحرية (حرمة المسكن) وحرية التنقل وسرية المراسلات واحترام السلامة الذهنية للأفراد، والقسم الثاني يشمل الحرية السياسية وهي حرية الرأي وحرية العقيدة وحرية مزاولة الشعائر الدينية وحرية الاجتماع وحرية الصحافة، والقسم الثالث يشتمل على الحقوق والحريات الاقتصادية والاجتماعية[3].

وقسم عبد الغني بسيوني الحريات الى ثلاثة اقسام: القسم الاول يتضمن الحقوق والحريات المتعلقة بشخصية الفرد وهي حق الحياة وحق الامن وحرية الانتقال وسرية المراسلات. والقسم الثاني يشمل الحقوق والحريات الخاصة بفكر الفرد وهي حرية

[1]- عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والانظمة السياسية، المصدر السابق، ص 238-239.
[2]- عبد الحكيم حسن العيلي: المصدر السابق، ص87-145.
[3]- كريم يوسف احمد كشاكش: المصدر السابق، ص64.

العقيدة والعبادة وحرية الرأي وحرية التعليم وحرية الاجتماع وحرية تكوين الجمعيات والانضمام اليها. والقسم الثالث يشمل الحقوق والحريات المتصلة بنشاط الفرد وتشمل حق العمل وحرية التجارة والصناعة وحق الملكية[1].

وقسم محمد زكي أبو عامر الحريات الى ثلاثة اقسام: يشكل القسم الاول مجموعة الحريات الاساسية او الاصلية او الشخصية او ذات الطابع الفردي البحت وتشمل الحق في الامن الشخصي والحق في السلامة البدنية والذهنية والحق في حماية حرمة المسكن والحق في حماية حرمة الحياة الخاصة. والقسمان الثاني والثالث يشكلان معاً طائفة الحريات المشتقة او الفرعية ... اما المشتقة أو الفرعية فتشمل الحريات الاقتصادية او ذات المضمون الاقتصادي وتشمل الحريات الفكرية أو ذات المضمون الذهني وهي بحكم طبيعتها تقتضي دخول الفرد في روابط مع غيره من الافراد[2].

وقسم كمال الغالي الحريات الى ثلاثة اقسام: يشمل القسم الاول الحريات الشخصية أو المدنية وهي حرية السكن وحرمته وحرية المراسلات والحريات العائلية وهي حق الزواج بدون تدخل الدولة وحرية تعليم الانسان، ويشمل القسم الثاني الحريات الاقتصادية وهي حق الملكية وحرية العمل لإقامة المشروعات وادارتها وحرية التجارة والصناعة (حرية المنافسة) وحرية تداول السلع على المستويين الوطني، حرية التداول، والدولي وحرية تحديد الاسعار والاجور وفق ظروف السوق، والقسم الثالث الحرية الفكرية بما فيها الدينية وتدخل في هذه الطائفة كل الحريات التي لا علاقة لها مباشرة بالفكر السياسي (الفلسفية والدينية والفنية والادبية) وكذلك يدخل معها حريات للمعارضة وهي حرية الراي وحرية الصحافة والطباعة وحق الاجتماع والتظاهر وحق تأليف الجمعيات[3].

المطلب الثالث: طبيعة الحريات

تعد الحريات من أكثر الافكار صعوبة في تحديد طبيعتها اذ لابد من النظر في الحريات من حيث ثبوتها أو نسبيتها والنظر في طبيعتها من الناحية النظرية والعملية وتعد طبيعتها ذات وجهين سلبي وايجابي ولهذا كان لابد أن ترتبط الحريات بتصور

---

[1]- عبد الغني بسيوني: المصدر السابق، ص 388-395.

[2]- محمد زكي ابو عامر: المصدر السابق، ص 5-6.

[3]- كمال الغالي: مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، جامعة دمشق، سوريا، 1991، ص 317.

معين لما يجب أن تكون عليه الحياة الاجتماعية في زمن معين ومكان معين ونص قانوني معين يضع حدوداً لهذا التصور وبغير ذلك لا يمكن ضبط الحرية[1]. ونبين طبيعة الحرية في النقاط الاتية:

الفرع الأول: نسبيــة الحريـــات

ان استقراء التاريخ يدلنا بوضوح على ان الحريات فكرة نسبية وليست مطلقة[2]، فالاختلافات فيها قديماً وحديثاً مازالت قائمة بين النظريات والعقائد السياسية والقانونية والاجتماعية، وإن مفهوم الحرية غير ثابت في الزمان والمكان حيث يلاحظ وجود اختلافات في مضمونه من زمان لآخر ومن مجتمع لآخر بل في المجتمع الواحد في زمان عنه في زمان آخر، فكل فترة في التاريخ لها في الحرية معنى يختلف عن الفترات السابقة أو اللاحقة عليها، وكل مجتمع في مكان ما على الارض يعطي للحرية معنى يختلف عن المجتمعات الاخرى ولذلك لم يكن للحرية مدلول واحد مطلق ثابت بل نرى للحرية طبيعة نسبية ذات مدلولات متعددة ومتنوعة[3]، ومن مدلولات طبيعة الحرية التي تدل على نسبيتها:

أولاً: التحرر من الرقابة

والرقابة هنا تعني اية رقابة سواءً أكانت رقابة انسان على انسان كما في نظام العبيد والتحرر من رقابة الاسياد، ام رقابة الدولة على مواطنيها كالتحرر من الحكام المستبدين، أم رقابة دولة على دولة اخرى كالتحرر من دولة مستعمَرة الى دولة مستقلة، أم رقابة القوانين. ان في كل معنى من المعاني المذكورة للحرية مدلول للتحرر من الرقابة[4].

---

[1] -V.A fanassiev: Les Principe's de la Philosophia imprime en union sovietique, P.236.

[2] - عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المعارف، الإسكندرية، مصر، 1975، ص9؛ نعيم عطية: المصدر السابق، ص191.

[3] - ضاري خليل محمود: الاجتهاد وحقوق الانسان في الاسلام، مصدر سابق، ص9؛ ضاري خليل محمود: بحث الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الانسان وقيمتها القانونية في التشريع العراقي، بيت الحكمة، سلسلة المائدة الحرة 23، حقوق الانسان في الشريعة الاسلامية والقانون الدولي، مطبعة الاديب، بغداد، 1998، ص65.

[4] - كريم يوسف احمد كشاكش: المصدر السابق، ص29.

ثانياً: حريات الأفراد يقابلها حق الدولة

ان الحرية لو فرضناها مطلقة فلا يمكن ان تجد لها مكاناً في المجتمع ولكن بعدّها قيمة نسبية فإنها تحقق الانسجام بين متطلباتها وبين المجتمع[1]، وذلك لان الفرد يعيش في مجتمع له فيه حقوق وحريات يقابلها حقوق للمجتمع عليه، وهذه الحريات يجب ان تكون متوازنة ومنسجمة مع ما يقابلها من حقوق فلا يمكن ان تكون مطلقة، لأنها ستكون قد طغت على حقوق المجتمع وتحصل بذلك الفوضى، كما ان السلطة لا يمكن ان تكون مطلقة لأنها ستكون قد طغت على حريات الافراد وصارت سلطة مستبدة[2].

ثالثاً: ترتيب أهمية الحريات

ان للحريات تقسيمات كثيرة ومتعددة ويعدّ ترتيبها وتقديم بعض الحريات على بعض من مدلولات نسبيتها، فهناك حرية الرأي وحرية العمل وحرية التجارة وحرية المسكن وحرية التنقل وغيرها الا انها لا تعد جميعها بمقام واحد بل يتقدم بعضها على بعض من حيث ترتيبها حسب اهميتها وفق المنظور الفكري الذي ينظر به اليها مما يدل على نسبية الحريات لأنها لو كانت مطلقة لما كان لترتيبها حسب اهميتها أي معنى لأنها ستكون بمرتبة واحدة[3].

رابعاً: نظرة الافراد للحياة

ان نظرة الافراد للحياة واهتمامهم ببعض المجالات فيها دون البعض الآخر يدل على نسبية الحريات فلا توجد مساواة اجتماعية في الواقع الفعلي لان الناس ليسوا على مستوى واحد فهم درجات متفاوتة في الاستعداد الجسماني من حيث الجسم والنفس والعقل، والمالي من حيث الغنى والفقر، والاعتبار من حيث الجاه والنسب، اضافة الى انهم مختلفون في تحصيلهم واعمالهم وكسبهم واسلوب حياتهم، لذلك جاءت اهتماماتهم متفاوتة[4]، فهناك من يضع حرية التجارة في المقام الاول وهناك من يضع حرية الفكر في المقام الاول يعدّها من اهم الحريات وكذلك اختلاف نظرة المذاهب الى الحريات يدل على طبيعة الحريات النسبية فنظرة المذهب الفردي الى الحرية

---

[1]- نعيم عطية: المصدر السابق، ص139.

[2]- منير حميد البياتي: مصدر سابق، ص157.

[3]- كريم يوسف احمد كشاكش: المصدر السابق، ص 29-30.

-[4] G. A. Coutts: The Accused ،slevens and sons ،London 1966 ،P.1-2.

تختلف عن نظرة المذهب الاشتراكي[1]، وبذلك تبقى طبيعة الحريات نسبية يتفاوت معناها بتفاوت الزاوية التي ينظر منها اليها فهي ليست مطلقة او ثابتة.

الفرع الثاني: طبيعة الحرية من الناحية النظرية والعملية

لكل فكرة معنى قد يكون وصفاً أو ملموساً الا ان فكرة الحرية من الصعب ادراكها او وصفها فالحرية والتحرر إذا كانا يدخلان ضمن دائرة الفعل والارادة فإنما يدخلان في نطاق غير محدود نظراً لتنوع الحياة الانسانية ذاتها[2].

هذا من الناحية النظرية اما من الناحية العملية فان الافراد يرغبون دائماً في التعبير عن أنفسهم بالكلمة والفكرة والفعل، والفرد يسعى دائماً الى التحلل من القيود المفروضة عليه التي تحدد حريته او تقلل منها، ومن جهة اخرى فان الحرية تمارس في نطاق الرابطة التي تربط الفرد بالآخرين فالحرية توجد لتمارس في مجموع فهي لا تفصل الفرد عن الجماعة بل تضع عليه بعض القيود بقصد ضمان الحرية المتساوية للجميع حتى يتمكن الجميع من العيش فيها والاسهام في تحقيق الغايات الاجتماعية[3]، كما أن الحرية بطبيعتها لها جانب سلبي مثلما لها جانب ايجابي وهذا ليس من التناقض الذي يقصد منه الشيء وضدّه بل هو من طبيعة الحرية ذاتها، فالجانب السلبي فيها يشمل الانسان ذاته بنفسه ومشاعره ومصالحه وهناك ميدان واسع للاختيار الفردي والمبادرة بما ينسجم والمصلحة العامة، اما الجانب الايجابي فمضمونه اعطاء الفرد الحد الاقصى من الفرصة لتحقيق الذات والمساهمة في ازدهار الحياة الاجتماعية فالحرية الايجابية تحقيق للذات من خلال نشاط الفرد لصالح نفسه ومشاعره وأن يتجه الفرد بنشاطه الى تحقيق الاهداف الاجتماعية التي يحقق بها ذاته ويستمد منها انسانيته ويطور بتحقيقها نفسه والمجتمع الذي يعيش فيه[4].

---

[1]- كريم يوسف احمد كشاكش: المصدر السابق، ص30.

[2]- نفس المصدر، ص 30-31.

[3]- نعيم عطية: في النظريات العامة للحريات الفردية، المصدر السابق، ص139؛ دينيس لويس: المصدر السابق، ص168.

[4]- كريم يوسف احمد كشاش، المصدر السابق، ص 30-31.

الفصل الرابع

تطور مفهوم الحريات

- ❖ المبحث الأول/ مفهوم الحريات في المذهب الفردي
- ❖ المبحث الثاني/ مفهوم الحريات في الفلسفة الاشتراكية
- ❖ المبحث الثالث/ مفهوم الحريات في المذهب الاجتماعي
- ❖ المبحث الرابع/ مفهوم الحريات في الفكر الاسلامي

ان نظام الدولة القانونية يقوم على افتراض وجود حقوق وحريات للأفراد تجاه الدولة وهو بهذا يهدف الى حماية الافراد من تعسف السلطة ذاتها فهو اساساً وجد لضمان تمتع الافراد بحرياتهم وحقوقهم[1]، وإذا كان الاعتراف بالحقوق والحريات للأفراد بكل ما تحتويه من امتيازات لهم وقيود على السلطة يشكل أحد مقومات الدولة القانونية فان ذلك يدل على وجود علاقات وثيقة ومعقدة تؤدي الى تفاعل متبادل بين السلطة والقانون والافراد[2].

ان السلطة بصفتها المؤهلة لسن القانون وتركيز مصادره تحت سيطرتها انما تمارس بذلك تأثيراً قوياً على تكوين القاعدة القانونية فتضع العقاب على مخالفة القانون وخاصة تطبيق العقوبات الجنائية وتنفيذها بالإكراه بما تملكه من قوة عامة، لكنها من جهة أخرى تضع حدوداً لنشاطها بواسطة القانون الذي تسنه هي نفسها[3]، فالمشرع يقيس مدى جسامة الفعل المخالف للقانون عن طريق الخطر الذي يسببه للمجتمع ويضع له عقوبة يفوق المها في نظره الفائدة التي تعود على الفاعل، وعلى الرغم من قساوة العقاب الا ان ما يسوغه هو ان وضع العقاب يجنب المجتمع ويحميه من الافعال المخالفة للقانون[4].

اما من جهة الافراد فان اساس التزامهم يأتي من سلطان القاعدة القانونية على العقل البشري خاصة إذا كان محتوى هذه القاعدة متفقاً مع مفهوم العدالة والنظام الاجتماعي المقبول من مجموع الافراد على الرغم من قيام السلطة بتدعيم هذه الطاعة الاختيارية من قبل الافراد بالإكراه، لان الافراد عموماً لا يتصرفون دائماً وفق احكام القانون[5].

واما من جهة السلطة وهي تضع حدوداً لنشاطها بما تفرضه من قوانين فان اخضاعها لأحكام القانون ليس بالأمر الهين دائماً لأنها بالدرجة الاولى سلطة، وبحكم كونها كذلك فإنها تميل الى جعل هذه السلطة مطلقة، وسنّ القانون انما يعني تحديد هذه

[1]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص178.

[2]- اندريه هوريو: المصدر السابق، ص137.

[3]- نفس المصدر، ص 138.

[4] -Clarence D: Crime, Its Cause and Treatment, Logos press, New Delhi, P. 126.

[5]- محمد زكي ابو عامر: المصدر السابق، ص1.

السلطة مما يعقد الامر كثيراً ويجعل تطبيـق القـانون لـيس بـالأمر الـسهل اليـسير لان تحديـد نـشاط السلطة بالقانون انما هو تحديد وضعته بنفسها لنفسها لتضع بذلك حدوداً يقف عندها سلطانها[1].

ومن هنا يتضح الخلاف بين السلطة بوصفها قوة مسيطرة تريد الاعتراف للأفراد بالحقوق والحريـات بما تمنحه من امتيازات، وبين الفرد بوصفه انساناً خاضعاً لهذه السلطة التي تضع قيوداً على سلطانها بما تشرعه من قوانين وبما تثبته في الدستور الذي يعالج موضوعات الحريـات ويهـدف الى إخـضاع الـسلطة للقانون.

وبناء على ما تقدم يلاحظ ان مفهوم الحرية يختلف حسب اخـتلاف النظـر اليـه مـن قبـل الـسلطة الحاكمة أي ان مفهوم الحرية يختلف باختلاف النظم السياسية الحاكمة وعلى هذا الاساس نـرى تطـور مفهوم الحرية في النظام الفردي والنظام الاشتراكي والنظام الاجتماعي والشريعة الاسلامية.

---

[1]- المصدر السابق ، ص1-2.

المبحث الأول

مفهوم الحريات في المذهب الفردي

الحرية في النظام الفردي تعني الحق الطبيعي للفرد، وكونها حقاً طبيعياً يعني انها خاصة بالإنسان واساسية له وإنها من صنع الطبيعة فهي مقدسة ولا تقبل التنازل عنها وهي عالمية ومتساوية بالنسبة للجميع لأنها تخص الانسان بوصفه انساناً[1].

والحرية لا يمكن تصورها مطلقة بلا حدود بل هناك قيود تحدها وتنظم ممارستها بالقدر الذي يتيح للآخرين ممارسة حرياتهم دون تعرض أحد لهم وهذا التقييد والتحديد لا يصل بأي حال من الاحوال الى اهدار أصل الحرية أو الحق، وكنتيجة لإلصاق الحرية بالإنسان بعدّها حقاً فردياً فإن الانسان يبقى وحده صاحب الحق في ممارسة الحرية دون ان يجبر عليها[2].

وان الدولة لا يجوز لها التعرض للأفراد عند ممارستهم لحرياتهم وتلتزم الدولة بعدم الاعتداء عليها، ولا يطلب من الدولة ان توفر الحريات للأفراد، فدورها هو الامتناع عن عمل، وليس التزاماً بعمل، فليس للأفراد حق اقتضاء من الدولة، فهي حرية ذات مضمون سلبي وليس ايجابي[3]، وللمذهب الفردي اصوله التي نبع منها، ومبرراته التي سوغت ظهوره ولكنه لم يسلم من الانتقادات التي وجهت اليه، ونرى ذلك تباعاً.

المطلب الاول: مصـادر المذهب الفـردي

أولاً: المسيحية

قررت المسيحية فصل الدين عن الدولة واخرجت عن نطاق السلطة الزمنية كل ما يتعلق بالدين، ونادت بحرية العقيدة واقرت مكانة الفرد بوصفه انساناً، وفصلت تبعيته

---

[1]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص463، 458؛ عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المصدر السابق، ص28؛ نعمان الخطيب: المذهب الاجتماعي وأثره على الحقوق والحريات العامة، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، م 1، ع1، عمان، 1986، ص 250-251

[2]- حسن علي الذنون: المصدر السابق، ص96؛ طعيمة الجرف: الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، مكتبة نهضة مصر، (د. ت)، ص34؛ عبد الحكيم ذنون الغزال: وسائل تطوير القانون في المجتمع، مجلة دراسات قانونية، تصدر عن بيت الحكمة، س4، ع2، بغداد، 2002، ص 67.

[3]- عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المصدر السابق، ص28.

الدينية عن الحاكم فعرفوا كيف يكونون مستقلين عن الجماعة التي يكونونها، الا ان هـذا الفـصل بـين الدين والدولة قد أضعف الرابطة الدينية لـدى الافـراد التـي كانـت تـربطهم بالكنيـسة وتخلـصوا مـن سيطرتها ووصلوا الى درجة من الاستقلال واستشعار الذات شجعهم على الا يقعوا تحت سـيطرة الدولـة من جديد[1].

وبهذا تكون المسيحية قد ساهمت في اعداد الافراد للاعتقاد بوجـود حقـوق لهـم، وبـدعوتها لحريـة العقيدة استطاعت منع السلطة من التدخل في حرية الفكر او الحرية الفردية وتحديـد مجـال الـسلطة بما لا يتعارض مع هذه الحريات.

ثانياً: نظريات العقد الاجتماعي

تأسست نظريات العقد الاجتماعي على ان الافراد كانوا يعيشون، قبل انتظامهم في جماعات سياسية، في حالة بدائية طليقة وكانت لهم حرية مطلقة ومساواة فيما بينهم، ثم انهـم مـن اجـل المحافظـة عـلى حقوقهم الطبيعية، والتمتع بحرياتهم الفطرية فقد قبلوا الخـضوع لـسلطة سياسـية مقابـل التنـازل عـن بعض هذه الحقوق والحريات[2]، لذا فان فكـرة العقـد الاجتماعـي تـسند اسـاس نـشأة الـسلطة الى ارادة الافراد فهم الذين اجتمعوا، وهم الذين قـرروا اقامـة مجتمـع سـياسي يخـضع لإرادة عليـا، وهـم الـذين اتفقوا على ان يتنازلوا بصفتهم افراداً عن جزء من حريتهم وحقوقهم المطلقة لصالح المجتمع تخلصا مـن حالة الفوضى وتحقيقا للسلام والامان والعدالة[3]، وهكذا يتضح ان الاصل الذي تقوم عليـه نظريـة العقـد الاجتماعي هو تمجيد الفرد وتقديس حرياته وحقوقه ذلك انها تقرر بان الفـرد اسـبق مـن الجماعـة وان الجماعة ما قامت الاّ من اجل المحافظة على حقوق وحريات الفرد وصيانتها من ان تهدر او يعبـث بهـا، فالجماعة قامت من اجل الفرد وليس العكس، وبذلك يكون الفرد غاية الدولة ومصالحه هي التي تحدد

---

[1]- عبد الحميد متولي: الاسلام ومبادئ نظام الحكم، المعارف، الإسكندرية، مصر، 1976، ص93؛ طعيمة الجـرف: الحريـات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، المصدر السابق، ص13-15.

[2]- ثروت بدوي: المصدر الـسابق، ص460؛ طعيمـة الجـرف: الحريـات العامـة بـين المـذهبين الفـردي والاشـتراكي، المـصدر السابق، ص 23-27.

[3] -Maurice Tialbwachs: Jacques Rousseau Du contract social, Editions Montaigne, copy right1943, P. 60. et Andre Houriou : Droit constitution net et institutions politiqiues , 6 ed editions , Mont Christion , paris 1980 , P.120 .

مجالات الدولة ونشاطها بحيث تخدم الفرد فالفرد يقف وجهاً لوجه امام الدولة يحدّ من استبدادها وطغيانها بما يملكه من حريات[1].

ثالثاً: مدرسة القانون الطبيعي

يذهب فلاسفة القانون الطبيعي الى ان القانون الطبيعي يؤسس الدولة على ارادة الافراد بل لا يعدّ قيامها الا من اجل الافراد وحرياتهم[2]، والقانون الطبيعي قانون ازلي يجد مصدره في ذاته وينبع من طبائع الاشياء، مصدره العقل البشري وهو يحكم جميع البشر ويقرر ان للفرد حقوقاً استمدها من طبيعته الانسانية، تولد معه وتبقى لصيقة به وبالتالي لا يمكن تقييدها وتحديدها، بل هي التي تقيد السلطة، ويكون هدف السلطة المحافظة عليها ليتمتع الافراد بها[3].

رابعاً: مدرسة الطبيعيين

ان النظام الفردي يجد اصلهُ كذلك في تعاليم مدرسة الطبيعيين (او الفيزيوقراط) التي ظهرت في منتصف القرن الثامن عشر عند (كينيه في فرنسا وادم سميث في انجلترا) وتقرر تعاليم هذه المدرسة ان للأفراد اكبر قدر من الحرية في ممارستهم لنشاطهم الاقتصادي وألا تتدخل الدولة في حياتهم الاقتصادية، فالنظام الاقتصادي يخضع لقوانين الطبيعة وهي قوانين لا دخل للإنسان في ايجادها، وهي التي تحقق المصلحة العامة، وهي التي تترك للأفراد حرية ممارسة نشاطهم مما يؤدي الى بذل الافراد غاية جهودهم لخدمة مصلحتهم الشخصية وبالنتيجة خدمة المصلحة العامة[4].

اما دور السلطة فيقتصر فقط على حماية البلاد من أي اعتداء خارجي، وحفظ الامن في الداخل، وتنظيم القضاء بين الافراد لحل خلافاتهم وخصوماتهم، فالدولة حارسة فقط، وتقرر بذلك الشعار المعروف (دعه يعمل دعه يمر) الذي طغى على مسالك الحياة كافة[5].

---

[1]- منذر الشاوي: المصدر السابق، ص309؛ حسن علي الذنون: المصدر السابق، ص97-98.

[2]- ان فكرة القانون الطبيعي نشأت منذ عهود الاغريق القدماء، وانتقلت منهم الى الرومان، ثم العصور الوسطى، حتى اتخذت صورتها الحديثة على لسان جروتس في القرن السابع عشر. الا انها لم تستخدم كقوة لتحديد نشاط السلطة وتعيين اهدافها الا في القرن التاسع عشر. انظر، ثروت بدوي: المصدر السابق، ص461.

[3]-نفس المصدر، ص460-461؛ حسين جميل: حقوق الانسان في الوطن العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2001، ص 40 – 41، 136 – 139.

[4]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص461-462.

[5]- عبد الحميد متولي: الاسلام ومبادئ نظام الحكم، المصدر السابق، ص96.

خامساً: اعلانات الحقوق

بظهور اعلانات الحقوق فان تعاليم المذهب الفردي تكون قد تبلورت واضفت على هذه المبادئ والتعاليم الصفة الرسمية كما في اعلانات الحقوق الامريكية والفرنسية[1]، ان اعلان الحقوق الامريكية قد تضمن نصوصاً اكدت ان للأفراد حقوقاً ثابتة وسابقة على نشأة الجماعة، وان حماية هذه الحقوق هدف رئيس لكل سلطة سياسية[2]، وجاء اعلان حقوق الانسان عقب الثورة الفرنسية عام 1789 ليؤكد ان هدف الدولة المحافظة على حقوق الانسان الطبيعية والثابتة فحقوق الافراد طبيعية لا تخلقها او تمنحها الدولة بل هي حقوق لصيقة بالفرد بحكم ادميته وان الدولة ما قامت الا لحماية هذه الحقوق والمحافظة عليها[3].

يتضح من ذلك ان اعلان حقوق الانسان قد وقف عند حدّ تسجيل الحريات فقط وانه اقامها على مبدأ امتناع السلطة عن القيام باي عمل يقيد حرية الافراد ولم يقرر الاعلان إلزام السلطة بأداء أي عمل ايجابي تجاه الافراد[4].

المطلب الثاني: مبررات المذهب الفردي

أولاً: المبررات التاريخية

قام المذهب الفردي على اساس نظريات تقول ان الفرد سابق على الجماعة، فهو يسمو عليها، وان الافراد هم الذين كونوا الجماعة ونظموها بهدف حمايتهم والارتقاء بهم الى حياة أفضل. فالجماعة نشأت لخدمة الافراد فلا يتصور ان تنتقل الى الجماعة حقوق الافراد وحرياتهم[5].

ثانياً: التبرير القانوني

قرر المذهب الفردي ان للأفراد حقوقاً طبيعية لصيقة بهم بحكم كونهم بشراً ولا يمكن المساس بهذه الحقوق والحريات، ويمتنع على السلطة المساس بها او التعرض لها

[1]- محسن خليل: المصدر السابق، ص341.
[2]- طعيمه الجرف: المصدر السابق، ص46.
[3]- نفس المصدر، ص48-49.
[4]- نعيم عطية: المصدر السابق، ص112؛ كمال الغالي: المصدر السابق، ص316.
[5]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص464.

بل واجبها فقط المحافظة عليها وحمايتها وتيسير وسائل استعمالها من قبل الافراد والتمتع بها فنشاط السلطة امتناع عن عمل وليس التزاماً بعمل فهو نشاط سلبي[1].

ان اساس التسويغ القانوني يكمن في نظرية العقد الاجتماعي التي تسوغ قيام السلطة بمقتضى اتفاق اقامه الافراد فيما بينهم فتنازلوا فيه عن بعض حقوقهم وحرياتهم الفردية اللازمة لإقامة السلطة، وبقي الجزء الاخر من حقوقهم بعيداً عن سلطان الدولة، وان كل اعتداء من قبل السلطة على الحقوق والحريات الفردية غير المتنازل عنها في العقد يعدّ نقضاً للاتفاق الذي تستمد منه السلطة وجودها وفي هذه الحالة يعطي الاتفاق للأفراد الحق بالثورة على السلطة[2].

ثالثاً: المبررات الاقتصادية

قام المذهب الفردي على اساس وجود قوانين طبيعية يخضع لها النظام الاقتصادي تحقق للأفراد السعادة والرخاء على الوجه الاكمل فاطلاق الحرية للنشاط الاقتصادي الفردي يساعد على كثرة الانتاج وتحسينه ويؤدي الى الابتكار ومضاعفة الجهود بسبب ما بين الافراد من تنافس لتحقيق أكبر قدر ممكن من مصالحهم الشخصية[3].

المطلب الثـالث: الانتقـادات

تعرض المذهب الفردي لانتقادات شديدة اهمها:

أولاً: ان السلطة لا يقتصر دورها على حماية البلاد واقرار الامن والقضاء فلا يمكن للسلطة ان تقف موقف المتفرج من النظام الاجتماعي وهي ترى الفوارق الصارخة بين طبقات المجتمع ولا تسعى بكل قدرتها الى ما يؤدي الى سعادة المجتمع[4].

ثانياً: يفتقر المذهب الفردي الى التبرير العلمي الصحيح، فهو يقوم على اسس تاريخية وقانونية وفلسفية منهارة، فليس صحيحاً ان الفرد سابق على الجماعة، وانه كان يعيش في عزلة، وان للفرد حقوقاً طبيعية ثابتة قبل دخوله في الجماعة، ذلك ان الحقوق والحريات لا يمكن تصورها الا في الجماعة فان كان الفرد يعيش في عزلة وحده فما حاجته لان يقول هذا حقي وهنا حريتي، وازاء من يقول ذلك؟ وعلى من يعترض

[1]- عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المصدر السابق، ص28.

[2]- محسن خليل: المصدر السابق، ص349-350.

[3]- عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والانظمة السياسية، المصدر السابق، ص223.

[4]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص466.

بذلك؟ ان الحقوق والحريات ظاهرة اجتماعية لا يمكن تصور وجودهـا الا في جماعـة امـا القـول بغـير ذلك فهو مجرد افتراض يفتقر الى سند عقلي او دليل علمي صحيح[1].

ثالثاً: ان المذهب الفردي كـان رد فعـل ضـد عهـود الـسلطان المطلـق في القـرون الوسـطى والعـصور السابقة على الثورة الفرنسية[2]، لذلك لا يجوز تعميمه لان له خاصية معينة مـن الفـترة التاريخيـة التـي قام بها، وله اسبابه ومسوغاته وقتها، مما لا يجوز الاخذ بها في كل الفـترات، فالحريـة الاقتـصادية التـي نادى بها المذهب الفردي سرعان ما صارت سلاحاً بيـد الاقويـاء اسـتخدموه ضـد الـضعفاء، وان الافـراد ليسوا متساوين بصورة مطلقة، بل هم بطبيعتهم مختلفون مـن حيـث كفـاءاتهم ومـواهبهم وقـواهم، فالمساواة الفعلية بين الافراد لا وجود لها بل هي مساواة قانونية تجعل القانون واحداً بالنسبة للجميـع يخضعون له دون تقرير او امتيازات لبعض دون البعض الآخر[3].

رابعاً: اثبتت التجربة عجز المذهب الفردي في تحديد سلطان الدولة وتقييده ذلـك ان المـذهب يقـرر احتفاظ الفرد بحقوقه وحرياته بحيث لا تستطيع الدولة المساس بها، بل يجـب عليهـا حمايتهـا، ولكـن من الذي له صلاحية بيان هذه الحقوق والحريات، فـان قلنـا: هـي للفـرد، فـان سـلطان الدولـة يـزول ويؤدي ذلك الى الفوضى. وان قلنا: انها للدولة، فإنها تـؤدي الى الاسـتبداد والطغيـان والـسلطان المطلـق لها[4].

خامساً: ان المذهب الفردي يقوم اساسه على الجانب السلبي للحرية ولا يهتم بالجانب الايجـابي لهـا. فهو لا يلزم الفرد ان يعمل شيئاً قِبَلَ غيره من الافراد لمعاونتهم، بل يلزم الافـراد بعـدم القيـام بـالأعمال التي تمس حرية الآخرين، ولكنه يعجز عن ان يلزم الافراد بالقيام بـأعمال مـن اجـل الآخـرين لان هـذا يعدّ انتهاكاً لحرية الافراد الذين يلزمهم بمثل هذه الاعمال[5].

---

[1]- نعمان الخطيب: المصدر السابق، ص253؛ عبد الحميـد متـولي: الحريـات العامـة، المـصدر الـسابق، ص33؛ ليـون دكي: المصدر السابق، ص136؛ طعيمه الجرف: المصدر السابق، ص ص60-63؛ حسين جميل: المصدر السابق، ص137.

[2]- عبد الحميد متولي: الاسلام ومبادئ نظـام الحكـم، المـصدر الـسابق، ص ص94-95؛ طعيمـه الجـرف: المـصدر الـسابق، ص67؛ محسن خليل: المصدر السابق، ص344؛ كمال الغالي: المصدر السابق، ص 316.

[3]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص ص469-470؛ حسن علي الذنون: المصدر السابق، ص102.

[4]- ليون دكي: المصدر الـسابق، ص137؛ عبـد الحميـد متـولي: القـانون الدسـتوري والانظمـة الـسياسية، المـصدر الـسابق، ص234.

[5]- نفس المصدر، ص136.

سادساً: ان المذهب الفردي لا يفرض التزامات ايجابية على عاتق الدولة، فلا يستطيع الافراد مطالبة الدولة بما لهم من حقوق وحريات فالتزام الدولة سلبي لا يتضمن القيام باي عمل خارج حدود وظائفها الثلاث بعدها دولة حارسة وهي المحافظة على الدولة من الاعتداء الخارجي والمحافظة على الامن الداخلي والقضاء بين المتخاصمين وما بعد ذلك فالدولة غير ملزمة بكفالة أية اعمال ايجابية، والافراد لا يستطيعون مطالبة الدولة بالقيام بأية اعمال خارج حدود هذه الوظيفة[1].

وعلى سبيل المثال فطبقاً للمذهب الفردي فان الدولة غير ملزمة بان تكفل التعليم المجاني للجميع او ان تقدم مساعدات او اعانات للأفراد في حالة اصابتهم بالأمراض او حالة الشيخوخة او العجز عن الكسب ولا تقديم عمل لمن لا عمل له ولا يستطيع الفرد ان يطالب بالتعليم او العمل او الاعانة على اساس ان ذلك حقاً للفرد يطالب به الدولة بينما تعدّ هذه الاشياء في العصر الحديث من المفاخر التي تتباهى بها الدول عند تقديمها للأفراد[2].

---

[1]-عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المصدر السابق، ص34.

[2]- نفس المصدر، ص234-235

المبحث الثاني

مفهوم الحريات في الفلسفة الاشتراكية

لم تتفق اراء الباحثين على تعريف واحد للاشتراكية[1]، الا انها تتفق على تملك الدولة لمصادر الثروة الطبيعية ووسائل الانتاج المادية الرئيسة وادارة الدولة للاقتصاد وفق خطة شاملة تحقق انتاجاً متزايداً ثم توزيع هذا الانتاج على الافراد كل حسب مساهمته فيه[2].

وبهذا فان النظام الاشتراكي يقرر ان الجماعة لا الفرد – هي الغاية، فالأفراد في المجتمع ليسوا مستقلين عن المجموع الكلي بل تنصهر شخصية الفرد في شخصية الجماعة التي يكون نشاطها مطلقاً وفي الميادين والمجالات كافة حتى تصل الدولة الى تملك وسائل الانتاج جميعها وجعلها ملكاً خالصاً للدولة فتلغى بذلك الملكية الفردية ويزول النشاط الفردي في الميدان الاجتماعي والاقتصادي ويحل محله نشاط الدولة وتملكها وسائل الانتاج والدولة هي التي تقوم بتوزيع هذا الانتاج على الافراد[3]. وبقدر تعلق الموضوع بحقوق الافراد وحرياتهم في ظل هذا النظام فان المذهب الاشتراكي يرى السلطة الاجتماعية التي تفرضها طبقات معينة تملك وسائل الانتاج انما هي سلطة تناهض الحرية. فالسلطة السياسية ليست الاّ ظلاً للسلطة الاقتصادية المتمثلة فيمن يملك وسائل الانتاج[4].

وعلى اساس ذلك فلا بد من انهاء السلطة الاجتماعية لتحقيق الحرية الحقيقية ويتم ذلك بإلغاء الطبقات تبعاً لإلغاء نظام الملكية الخاصة لأدوات الانتاج وبذلك يفقد المذهب الفردي حماية الطبقة الحاكمة من سائر الطبقات الاخرى وعلى ذلك فلا مجال لحقوق الافراد وحرياتهم الا في مجتمع بدون طبقات تستغل احداهما الاخرى[5].

---

[1]- والملاحظ ان المذاهب الاشتراكية تتعدد وتختلف بمبادئها الا ان ما يجمع بينها هو تغليب مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد. وأنها تسعى دائماً الى الغاء الملكية الفردية لأدوات الانتاج، وجعلها ملكية عامة بحجة القضاء على استغلال الانسان للإنسان والغاء التمييز فيما بين الافراد. للتفصيل انظر، ثروت بدوي: المصدر السابق، ص471-494؛ د. علي صبيح التميمي: الفلسفة الاشتراكية، مصدر سابق، 32.

[2]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص473.

[3]- محسن خليل: المصدر السابق، ص354-355.

[4]- طعيمه الجرف: المصدر السابق، ص114.

[5]- عبد الحكيم حسن العيلي: المصدر السابق، ص53.

وفي هذا المجتمع يمكن للأفراد ان يتمتعوا بحريات حقيقية بالنسبة للجميع فالمذهب الاشتراكي هو الذي وجه الانظار الى الفارق بين الحريات الشكلية او الرسمية والحريات الحقيقية او الواقعية فما قيمة حرمة او حرية المسكن لشخصٍ معدم لا يملك مسكناً ؟! وما هي قيمة حرية الفكر او الرأي بالنسبة لشخص لا يملك قوت يومه فهو في هم منذ صغره لكسب قوته فقط[1].

ان فكرة الحرية في المذهب الاشتراكي تستند على ما يسود المجتمع من ظروف اقتصادية[2]، وحيثما يوجد المجتمع الرأسمالي فلا حرية حقيقية الا لطبقة واحدة هي الطبقة الرأسمالية المسيطرة على الطبقة العاملة المحرومة من اية حرية وان الحريات التقليدية ما هي الا حريات شكلية ليس لها قيمة حقيقية[3].

المطلب الاول: خصـــائص الحرية في المذهب الاشتراكي

ان لمفهوم الحرية في المذهب الاشتراكي خصائص امتازت بها عن مفهوم المذهب الفردي وهي:

أولاً: تهيئة بيئة معينة لضمان الحرية

ان ما يقرره المذهب الاشتراكي ان الحريات لا يمكن ضمانها الا في بيئة معينة تكون الدولة مسؤولة عن ايجادها و(الحرية لا تتفتح زهرتها الا في تربة معينة تحت ظلال نظام معين هو النظام الذي يأخذ بمبدأ اشتراكية الملكية لوسائل الانتاج ولا يعرف فيه استغلال من اصحاب رؤوس الاموال للعمال)[4].

ثانياً: دور الدولة ايجابي

ان المذهب الاشتراكي يقضي بتدخل الدولة في الميدان الاجتماعي للأفراد لتوفير كثير من حقوق وحريات الافراد وبذلك يلقي هذا النظام التزاماً ايجابياً على الدولة يحتم عليها واجب التدخل بصور واشكال مختلفة لتوفير الحريات التي تقرر للأفراد، وهي حريات اجتماعية بهدف تحرير الافراد من الناحية الاقتصادية وضمان هذه الحريات للأفراد يتطلب من الدولة القيام بدور ايجابي لتحقيق كل ذلك[5].

---

[1]- عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والانظمة السياسية، المصدر السابق، ص228-229.
[2]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص480.
[3]- عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المصدر السابق، ص62-63.
[4]- نفس المصدر، ص44.
[5]- كمال الغالي: المصدر السابق، ص 318.

وهكذا نرى تطور التزام الدولة في المذهب الاشتراكي بتطور مفهوم الحريات الفردية الذي كان يتصف بالسلبية في ظل المذهب الفردي الى مفهوم ايجابي يحتم على الدولة التدخل وضرورة كفالة الحريات للأفراد[1].

ثالثاً: تميز الحريات الاقتصادية والاجتماعية

في المذهب الاشتراكي يكون المقام الاول للحريات والحقوق ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي، فهي تتقدم وتمتاز على الحريات ذات الطابع السياسي. وهذا عكس ما هو مقرر في المذهب الفردي الذي يجعل للحريات ذات الطابع السياسي المقام الاول[2].

رابعاً: الوصول الى الحريات الكاملة

ان الهدف الرئيس في المذهب الاشتراكي هو الوصول الى الحرية الكاملة وهي الحرية التي تتحقق في المرحلة الثانية من مراحل تطور الدولة. ففي المرحلة الاولى استبداد الطبقة العاملة (دكتاتورية البروليتاريا) لا يكفل المذهب الاشتراكي - كما يدعي معتنقوه - الحرية لأنه تتم في هذه المرحلة اشتراكية الملكية بمعنى ملكية المجتمع لوسائل انتاج الثروة. فيتوقف بذلك استغلال الانسان للإنسان. وتزول سيطرة اصحاب رأس المال على الحكم الاّ ان هذه المرحلة لا تؤدي الى الحرية الكاملة التي لا تتحقق الا في المرحلة الثانية (مرحلة الشيوعية الكاملة) التي تزول فيها الدولة، ولن تكون ثمة حاجة اليها، اذ يتحقق في هذه المرحلة المبدأ الاساس للشيوعية (من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته) أي ان الانتاج يوزع على كل فرد طبقاً لحاجته، لا طبقاً لعمله او كفاءته[3].

خامساً: المجموع والفرد

في النظام الاشتراكي تكون مصلحة المجموع هي المتقدمة على مصلحة الفرد، فيكون العمل الجماعي متجهاً نحو الصالح العام لا نحو الصالح الخاص للفرد بعكس المذهب الفردي

[1]- محسن خليل: المصدر السابق، ص357.

[2]- عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المصدر السابق، ص45.

[3]- محمد كامل ليله: النظم السياسية – الدولة والحكومة، دار الفكر العربي، القاهرة 1971، ص389، وبتفصيل عن هاتين المرحلتين انظر: طعيمه الجرف: المصدر السابق، ص116-119.

تماماً الذي يعلي من شأن الافراد على حساب مصلحة المجموع[1].

المطلب الثـــاني: الانتقـــــادات الموجهة للمذهب الاشتراكي

تعرض المذهب الاشتراكي الى انتقادات كثيرة فقيل فيه:

أولاً: ان المذهب الاشتراكي لا يؤدي الى كفالة الحرية، فالمرحلة الاولى التي تسمى (استبداد الطبقة العاملة – دكتاتورية البروليتاريا) تتسم بأنها مرحلة الضغط على الحريات، ومهما قيل في التهوين من أمر هذه المرحلة على أساس أنها (مرحلة انتقال) لابد منها للانتقال بعدها الى المرحلة الثانية، فإن ذلك لا يسوغ للمذهب الاشتراكي إستخدام العنف والارهاب والضغط على الحريات والتسليم بعدم ضمانها وكفالتها حتى لا تقف حجر عثرة في مرحلة الانتقال التي لابد من اجتيازها للوصول الى المرحلة الثانية[2].

ثانياً: ان القضاء على الرأسمالية لن يمنع الاستغلال كما توهم أنصار الاشتراكية، ذلك إن الطبقة الحاكمة الجديدة التي تدير وسائل الانتاج تكون قد حلّت محل أصحاب رؤوس المال فكأننا بذلك استبدلنا طبقة مكان طبقة أُخرى، بل إن الاستغلال يكون في المذهب الاشتراكي أشد قسوة على الطبقة العاملة بسبب تملك الدولة وسائل الانتاج بصورة كاملة وسيطرتها على العمل سيطرة كاملة[3].

ثالثاً: إن تدخل الدولة في حقوق وحريات الافراد سيؤدي بالدولة الى انتهاك هذه الحقوق والحريات، لأن الدولة تعمل على توجيه الافراد نحو التزام المذهب الاشتراكي واعتناقه دون غيره من الانظمة وفرض هذا النظام عليهم قسراً واعتبار كل مناهض، خائناً لنظام الحكم، يجب القضاء عليه، وهذا ما يعمل بالفعل على قتل الحرية الفردية واهدارها تماماً[4].

رابعاً: إن النظام الاشتراكي قرر الغاء الملكية الفردية وهو أمرٌ يتعارض وطبيعة الانسان في ميله الى تملك ثمرة عمله، مما يؤدي الى قتل الحافز الفردي للعمل نحو الابداع

[1]- محسن خليل: المصدر السابق، ص ص358-359.
[2]- سعاد الشرقاوي: المصدر السابق، ص301؛ عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المصدر السابق، ص53-55.
[3]- عبد الحكيم حسن العيلي: المصدر السابق، ص60.
[4]- كمال الغالي: المصدر السابق، ص 322.

والاتقان وبذل كل العناية والاهتمام نحو ما يقوم به الانسان لتحرير طاقاته والوصول بقدرته نحو تحقيق ما يريد ليبلغ بذلك حريته[1].

خامساً: إن المذهب الفردي يعد الحرية غاية أو هدفاً ويعد الوسائل الكفيلة ببلوغ ذلك الهدف وسائل حرة كذلك، أي إن المذهب الفردي لا يبيح اللجوء الى الاستبداد في الحاضر لبلوغ الحرية في المستقبل، بينما نجد المذهب الاشتراكي في الوقت الذي يعد الحرية غاية او هدفاً، فإنه يرى الوصول الى ذلك بأية وسيلة حتى لو كانت إباحة اللجوء الى الاستغلال والاستبداد في الحاضر، كما يصورون في مرحلة الانتقال، لبلوغ الحرية في المستقبل، كما يعتقدون، في المرحلة الثانية[2].

سادساً: لقد عجز المذهب الاشتراكي عن تحقيق الحرية الفردية بالاستناد الى أساس الحرية الاقتصادية تماماً مثلما عجز المذهب الفردي عن تحقيق هذه الحرية بالاستناد الى الحرية السياسية[3].

---

[1] محسن خليل: المصدر السابق، ص360.

[2] -عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المصدر السابق، ص64.

[3] -عبد الحكيم حسن العيلي: المصدر السابق، ص61.

المبحث الثالث

مفهوم الحريات في المذهب الاجتماعي

ان الانتقادات التي وجهت الى المذهب الفردي اظهرت مساوئه من جهة وظهور المذهب الاشتراكي من جهة اخرى ادت الى ظهور المذهب الاجتماعي كرد فعل لها وعليه نرى في فرعين ماهية المذهب الاجتماعي وتطور الحريات الفردية في المذهب الاجتماعي[1].

المطلب الاول: ماهية المذهب الاجتماعي

المقصود بالمذهب الاجتماعي تلك الاتجاهات التي تجتمع على الرغبة في اعلاء مصلحة الجماعة فوق الافراد وتقديم حقوقها على حقوقهم وانكار فكرة الحقوق الفردية المطلقة واعتبار الجماعة لا الفرد هدف السلطة واساس النظام[2].

ان المذهب الاجتماعي يوسع من مجال تدخل السلطة لتحقيق كل ما يهم الجماعة ويحقق مصالحها وأهدافها، اما الحقوق الفردية فهي مجرد منح من القانون للأفراد تخضع في تقديرها له فيحدد مضمونها وشروط استعمالها وتعديلاتها وابقاءها وسحبها كما يشاء الا انه بالنسبة لحق الملكية فتعد وظيفة اجتماعية يمارسها صاحبها على الوجه المبين في القانون ولا يصل الامر الى حد الغائها، وكذلك بالنسبة لملكية وسائل الانتاج والاموال كافة.

فالمذهب الاجتماعي يمكن عده اتجاهاً وسطاً بين الفردية والاشتراكية فهو من جهة يعد الفرد خلية في جسم الجماعة له حقوق يتمتع بها الا ان الجماعة هي التي تقرر هذه الحقوق وتمنحها للأفراد[3].

إن أول من تنبه الى عجز المذهب الفردي وكانت أفكاره موجهة نحو الاتجاه الاجتماعي في الفكر السياسي والاقتصادي والقانوني واستخلاص المذهب

---

[1]- يقرر البعض من المفكرين ان ما يسمى بالمذهب الاجتماعي لا يعد مذهباً بالمعنى العلمي الحقيقي لأنه لا يستقل بقواعد واصول خاصة به فهو لا يعدو أن يكون مجرد مفاهيم واتجاهات تمثل الحل الوسط بين المذهبين الفردي والاشتراكي. المصدر، محسن خليل: المصدر السابق، ص364.

[2]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص494-495؛ نعمان الخطيب: المصدر السابق، ص255؛ عبد الحكيم ذنون الغزال: وسائل تطوير القانون في المجتمع، المصدر السابق، ص67.

[3]- محسن خليل: المصدر السابق، ص362-363.

الاجتماعي هو الفيلسوف اوجست كونت[1]، وقد نادى بإلغاء فكرة الحق الفردي ورفض أن يكون للأفراد حقوق سابقة على الجماعة فالفرد في نظره لا يمكن النظر اليه الا من حيث صفته الاجتماعية وليس له من الحقوق الا ما تمنحه الجماعة فهو كالجزء من الكل[2].

وقد نادى كونت بالتقدم الاجتماعي الذي لا يمكن تصوره الا بتنمية الشعور الاجتماعي لا الشعور الفردي الاناني، ولقد نادى باستمرار بتدخل الدولة لتنظيم المجتمع وتوجيهه ومنع التعارض بين مصالح الافراد والقضاء على اسباب التنافر بينهم، وكان يرى ان لكل فرد بحسب قدرته وكفاءته مع مراعاة قواعد العدالة الاجتماعية[3].

وقد التقت مفاهيم المذهب الاجتماعي مع مفاهيم نظرية التضامن الاجتماعي التي نادى بها (ليون دكي) والتي بدأها بإنكار فكرة الحقوق الطبيعية التي تولد مع الفرد وتثبت له بوصفه انسانا ثم ينكر وجود حقوق للأفراد في المجتمع ويعد الحق قدرة او سلطة ادارية الا انه ينكر القول بتدرج الارادات ، والفرد عنده له ميوله الخاصة وحاجياته الشخصية ولكنه يعجز عن اشباع هذه الحاجيات بمفرده لذلك فهو مضطر الى الحياة في جماعة وبالتالي يستطيع اشباع حاجاته عن طريق تبادل الخدمات والمنافع مع بقية الافراد الذين يتضامنون من اجل اشباع تلك الحاجات المشتركة فالحقوق انما تتحدد فقط من خلال التضامن الاجتماعي والتي تتغير تبعاً لضروريات الحياة المشتركة بين الافراد[4].

وعلى هذا الاساس فان الدولة تستطيع ان تنظم هذه الحقوق وان تقيدها وتحددها وتطلقها وتقرّ منها ما تشاء وتحذف منها ما تشاء بحسب مقتضيات التضامن الاجتماعي بل ان الدولة ملزمة بعمل كل ما فيه تنمية التضامن الاجتماعي وتعزيزه[5].

---

[1]- فيلسوف فرنسي ولد عام 1798 وتوفي عام 1857 ويعد مؤسس المدرسة الوضعية. انظر في ترجمته وشرح فلسفته: الموسوعة الفلسفية المختصرة: المصدر السابق، ص356-357.

[2]- حسن علي الذنون: المصدر السابق، ص68.

[3]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص497.

[4]- ليون دكي: المصدر السابق، ص67و28-292- 31.

[5]- طعيمه الجرف: المصدر السابق، ص78. وفي تلخيص نظرية التضامن الاجتماعي ونقدها انظر: عبد الحميد متولي: الاسلام ومبادئ نظام الحكم، المصدر السابق، ص 117-119.

ومع كل ذلك فان المذهب الاجتماعي لا يدعو الى نبذ الفردية بكامل صورها ومعانيها كما في المذهب الاشتراكي، ولا يذهب الى تقديس الفرد واعلائه على الجماعة كما في المذهب الفردي ولكنه يقف موفقاً وسطاً بينهما[1].

اما الحريات في ظل المذهب الاجتماعي فهي ليست مجرد رخص، بل هي قدرات وامكانات العمل، يتعين على الدولة توفيرها لجميع الافراد، فالحرية تلزم الدولة بالتدخل ووضع القيود اللازمة لضمان تمتع جميع الافراد بهذه الحريات لان من حق الافراد ان يتمتعوا بحرياتهم الفردية الا ان للجماعة أيضاً حقوقاً تمارسها ولا يمكن جني ثمارها الا من خلال المجموع[2].

وهكذا يظهر ان دور الدولة قد تطور من دور سلبي في المذهب الفردي الى دور ايجابي لا يقرر الغاء الملكية وتدخل الدولة بل يقرر الملكية كوظيفة اجتماعية ويعطي الدولة حق التدخل ويلزمها به.

المطلب الثاني: تطور الحريات في المذهب الاجتماعي

ان ظهور المذهب الاشتراكي الذي أدى الى تطور مركز الدولة من السلبية كما يقررها المذهب الفردي الى الايجابية كان أحد الأسباب التي أدت الى انهيار المذهب الفردي وظهور المذهب الاجتماعي، وبه بدأت مرحلة جديدة من مراحل تطور حريات الافراد حيث بدأت الممارسة الفعلية لهذه الحريات وتطور مفهومها من حريات كانت توصف بأنها طبيعية ومجرد رخص، (الحريات حسب المفهوم التقليدي الذي يفرض على الدولة عدم التدخل)، الى حريات تمكّن الأفراد من مطالبة الدولة بالقيام بأداء الخدمات وتوفير المرافق العامة والإشراف عليها، فهي الحريات التي توصف بأنها مكنات للفرد وحق إقتضاء من السلطة[3].

ان تطور الحريات في المذهب الاجتماعي له مظاهر وان من أهم مظاهر تطور مفهوم الحريات في الفكر الفردي واستقرارها في المذهب الاجتماعي ما يأتي:

أولاً: ظهور حريات جديدة

---

[1]- نعمان الخطيب: المصدر السابق، ص256.

[2]- عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المصدر السابق، ص36-37.

[3]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص498-499.

ان ظهور بعض الحريات الاقتصادية والاجتماعية أدى الى توسيع مجال الحريات، فالحريات الاقتصادية تقررت لحماية الافراد وضمان ظروف مادية معينة للأفراد ليتمكنوا من ممارسة حرياتهم الاخرى فمنع بذلك استغلال اصحاب المشاريع الكبرى للأفراد، أمّا الحقوق الاجتماعية فقد برزت وتُوّجت بها الدساتير الحديثة بل صارت مفخرة لهذه الدساتير[1].

وهكذا يتضح إن مفهوم الحريات قد تطور فبينما لا تحتاج الحريات التقليدية الا الى سلبية الدولة، فإن الحقوق والحريات الاجتماعية لا يمكن أن تؤتي ثمارها إلا بقيام الدولة بوظيفة التدخل والتوجيه لأوجه الحياة الاجتماعية كافة وتوفير الظروف الواقعية لتمكين الافراد من التمتع بالحريات على أكمل وجه.

ثانياً: تطوير الحريات التقليدية

بعد توسيع مجال الحريات سعى الفلاسفة الغربيون الى مراجعة الحريات التقليدية وادخال تعديلات ملائمة لتطور المجتمع بعد فشل المذهب الفردي في حماية الافراد وضمان حريات حقيقية فعلية وليس تقرير حريات شكلية فقط يتم النص عليها في اعلانات الحقوق وغيرها وبدأت الدساتير تنص على توفير هذه الحريات وتنظيمها وضمانها[2].

ثالثاً: احترام الحقوق الاجتماعية

كان من نتيجة تطور مفهوم الحريات وظهور المذهب الاجتماعي احترام الحقوق الاجتماعية فبدأ النص في الدساتير المختلفة على حق الافراد في تكوين الجمعيات والنقابات، وان لم تكن هذه الحقوق مطلقة حيث تورد عليها الدساتير بعض القيود الا ان الاعتراف بها واقرار اسهامها في تطوير الحريات هو الذي يؤكد احترام الحقوق الاجتماعية[3].

---

[1]- كريم يوسف احمد كشاكش: المصدر السابق، ص ص56-58.

[2]-عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والانظمة السياسية، المصدر السابق، ص230-231.

[3]- طعيمه الجرف: المصدر السابق، ص ص84-85؛ نعمان الخطيب: المصدر السابق، ص265.

رابعاً: التأثر ببعض مظاهر الاشتراكية

كان المذهب الاشتراكي قد وجه الانظار الى الفارق بين الحريات الفعلية الحقيقية والحريات الشكلية لذلك بدأت الدول بالأخذ ببعض المظاهر الاشتراكية لمعالجة الكثير من المشاكل التي عجز عن حلها المذهب الفردي[1].

وفي ظل المذهب الاجتماعي نصت الدساتير المختلفة على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية متأثرة بالمذهب الاشتراكي بل ان كثيراً من الدساتير اخذت تفرد أبواباً مستقلة عن هذه الحقوق والحريات بعدِّها من المقومات الاساسية للدولة فتتبناها وتوليها رعايتها وتفاخر في الأخذ بها[2].

---

[1]- عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المصدر السابق، ص62-63.

[2]- ثروت بدوي: المصدر السابق، ص499؛ عبد الحكيم حسن العيلي: المصدر السابق، ص46.

المبحث الرابع

الحريات في الفكر الاسلامي

لكي يتضح مفهوم الحريات في الاسلام نبين في مطلبين أساس الحريات في الاسلام ثم خصائصها.

المطلب الاول: أســـاس مفهــوم الحريــات في الاســـلام

إن العقيدة الاسلامية هي الأساس الفكـري الـذي تـستند إليـه الحريـات في الإسـلام، وبمقتـضى هـذه العقيدة يعدُّ الإنسان مخلوقاً لله تعالى، بل يعدُّ أفضل مخلوقات اللــه (عز وجـل) قـال اللــه تعـالى في كتابه العزيز: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِـنْ الطَّيِّبَـاتِ وَفَـضَّلْنَاهُمْ عَـلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً)[1]، وبذلك يكون الإنسان في الأرض قد (كرّمه خالقه تعالى وميزّه عن مخلوقـات الأرض بأن جعله سيدها، فسخّرها له وفتح له أبواب العلم ومدارج العرفان وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً ولعل أفضل هذه المكرمات التي وهبها له (العقل فيما يعنيه ادراكاً ووجوداً وذاكـرة) و(الـوحي فيما خصّه به ولا يدركه ويراه بحواسه الموهوبة)، وذلك ليمضي في طريقه في الحيـاة ويـصل الى رضـوان اللــه تعالى في الاخرة)[2].

ومن مميزات هذا التفضيل ان اللــه تعالى منح الانسان حقوقاً وفطره عـلى حريـات ميـزه بهـا عـلى بقية المخلوقات حتى يتمكن من صوغ حياته بصفته فرداً وسـلوكه ونـشاطه ضـمن الجماعـة وفقـاً لمـا شرعه اللــه تعالى في شريعته القائمة على عقيدة الاسلام[3].

إن الفرد يتمتع بحريته على أنها (مُنَحْ إلهيه) وفقاً لشريعة اللــه (عـز وجـل) والدولـة تكون حريصة على تمكين الافراد من التمتع بهـا ويعّـد ذلـك مـن أهـم واجبـات قيامهـا[4]، وبذلك يكون الفرد والدولة سائرين في إتجاه واحـد، فيتقبـل الفـرد بالرضـا كـل الـضوابط

---

[1]- سورة الاسراء: آية 70.

[2]- عبد القادر الدبوني: اسس توحيد القوانين العربية، بيت الحكمة، بغداد 2001، ص121.

[3]- عبد الحكيم حسن العيلي: المصدر السابق، ص163.

[4]- منير حميد البياتي: المصدر السابق، ص156؛ فتحي الـدّريني: الحـق ومـدى سـلطان الدولـة في تقييـده، ط 2، مؤسـسة الرسالة، بيروت، 1977، ص23-24؛ رجاء مراد الشاوي: حقوق الانسان في الفكر العـربي الاسـلامي والفكـر العـالمي، بحـث منشور في مجلة الحكمة، عدد25، بيت الحكمة، بغداد، نيسان 2002، ص150.

والتقييدات والتنظيمات التي تقررها الشريعة الإسلامية، وكذلك الدولة تقبل كل الضوابط والتقييدات على حدود سلطانها، فكلاهما الفرد والدولة يؤمنان بعقيدة واحدة، إنبثقت الحريات منها، ويؤمنان بإله واحد هو الذي منح تلك الحريات ونظّمها وحدَّدَ ضوابطها[1].

يتضح مما سبق إن الفكر الاسلامي قد وفق الى حد بعيد بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية بصورة انفرد بها، وأساس هذه الصورة، هو تحديد الغاية للفرد والدولة، فكلاهما غايتهما واحدة وهي تنفيذ شريعة الله وتحقيقها إبتغاءَ رضوان الله تعالى وبهذا إبتعدت الشريعة الاسلامية عن الإفراط والتفريط، الإفراط في حقوق الأفراد على حساب الجماعة الذي يؤدي الى الفوضى، والتفريط بحقوق الأفراد لحساب الجماعة الذي يؤدي الى إستبداد الدولة وطغيانها، والضمانة من طغيان أحدهما على الآخر هو ما قررته الشريعة، فهي الميزان والضابط العدل في تحقيق ذلك بحيث لا تحيف ولا تزيغ ولا تظلم أحداً أو مجموعة أو طبقة على حساب أُخرى[2].

وهكذا تُقَرِّر الشريعة الاسلامية أن الفرد لا يفنى في الدولة بل يقوم بإزائها ويقف الى جانبها ويتعاون معها، وكذلك الدولة لا تطغى على الافراد ولا تستبد بل تتساند معهم وتتعاون، فإذا كان على الفرد أن يُعِين الدولة ويعمل على بقائها وصلاحها والخضوع لها بتقديم الطاعة والنصرة، فإن على الدولة أن تحقق للفرد حرياته وتمكنه من التمتع بها، وكلاهما يقومان بواجباتهما في حدود ما تقرره الشريعة الاسلامية من حقوق وواجبات وحريات وما تضعه في سبيل تحقيق ذلك من تقييدات وضوابط وتنظيمات[3].

إن مصادر التشريع الأساسية في الشريعة الاسلامية (القرآن الكريم والسنة) استهدفت في أحكامها تحقيق المصالح وحفظها بما قررته من ضمانات، فالغاية من الاحكام الشرعية تحقيق المصالح[4]، والعدل بين الناس (فتكاليف الشريعة ترجع الى

[1]- محمد فتحي عثمان: مصدر سابق، ص ص51-53؛ عابد توفيق الهاشمي: نظم الحياة في الاسلام، ط 1، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، 2002، ص 268.

[2]- ابو الاعلى المودودي: نظرية الاسلام السياسية، ط1، السلام للمطبوعات، باكستان، (د. ت)، ص46-47.

[3]- منير حميد البياتي: المصدر السابق، ص157.

[4]- يلاحظ ان المصلحة بحد ذاتها ليست دليلاً مستقلاً من الادلة الشرعية كالكتاب والسنة والاجماع والقياس، حتى يصح بناء الاحكام الجزئية عليها وحدها كما يتصور أي باحث. وانما هي معنى كلي استخلص من مجموعة جزئيات الاحكام المأخوذة من ادلتها الشرعية المعتبرة بمعنى اننا قد نصل من تتبع الاحكام الجزئية المختلفة الى =

حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة اقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية)[1]، فالأمور الضرورية، لا تستقيم حياة الفرد والمجتمع، الا بها وهي خمسة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. والأمور الحاجية، لا تتيسر الحياة وتخلو من الحرج والعسر الا بها، فمعناها إنها مفتقرٌ اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوات المطلوب، وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات والامور التحسينية والكمالية لا تكمل الحياة ويتم نظامها الا بها، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الاحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات[2].

وحتى يكفل الاسلام كل ذلك فقد شرع الاحكام التي تكفل حفظ الضروريات والحاجيات والكماليات وذلك بأحكام عديدة ومتنوعة وبالترخيص للمكلفين بأحكام فيها تخفيف عنهم إذا شقَّت عليهم العزيمة ولرفع الحرج عنهم وتجميل حياتهم، كما إن الظواهر والعموميات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع متنوعة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من انواعه يؤخذ منها أن التشريع دائر حول حفظ هذه المقاصد التي هي أُسس مصالح الافراد والمجتمع[3].

=قدر كلي مشترك بينها هو القصد الى مراعاة مصالح العباد في دنياهم واخراهم وهذا المعنى هو الذي يدور مع تكاليف العباد ومصالحهم ومقاصد الشرع في ذلك. وحول موضوع المصلحة ومعناها وضوابطها ووجوب اندراجها في مقاصد الشرع انظر في ذلك بتفصيل: محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1977، ص 115-128؛ محمد ابو زهرة: اصول الفقه، دار الفكر العربي، مصر 1957، ص366-379.

[1]- الشاطبي ابي اسحق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي: الموافقات في اصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، ط2، دار المعرفة، بيروت، (د. ت)، ص 8.

[2]- مصطفى ابراهيم الزلمي واخرون: حقوق الانسان في الشريعة الاسلامية والقانون الدولي، سلسلة المائدة الحرة رقم 23، بيت الحكمة، مطبعة الاديب، بغداد، 1998، ص9.

[3]- حمد عبيد الكبيسي واخرون: المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، دار الكتب، بغداد 1980، ص ص239-245؛ وبتوسع انظر، الشاطبي: المصدر السابق، جـ2، ص8-25. وجـ4، ص27-39؛ محمد سعيد رمضان البوطي: المصدر السابق، ص119-128؛ محمد ابو زهرة: المصدر السابق، ص367 حيث يتوسع في الضروريات وفي بيان ما هو منها مما يدخل في عداد الحريات. فيجعل في حفظ النفس المحافظة على الحياة وعلى الكرامة الانسانية، والمحافظة على حرية العمل، وحرية الفكر، وحرية القول، وحرية الاقامة وغير ذلك مما يكون منه مقومات الحرية.

المطلب الثـــاني: خصـــائص الحريـــات في الاســـلام

الفرع الأول: الحريات مِنَح إلهيه

ان الحريات في الاسلام تستمد من شريعته وتستند الى عقيدته، فالإسـلام بوصـفه تـشريعاً إلهيـاً فـإن الحريات تستمد هذه الصفة كذلك فتعدّ منحاً، إلهيه، كما إن ارتباط الحريات بالـلـه (عز وجـل) يزيـد من ضمانتها وتوثيقها وتوكيدها فهـي مقـررة مـن الـلــه تعـالى وحمايتهـا واجـب عـلى الجميـع أفـراداً وجماعة[1].

ذلك إن الـلـه تعالى خلق الإنسان ومنحه حق الحياة وكرَّمه وفضَّله ومنحه حقوقاً وحريـات ثابتـة، وجعلـه مُريداً لتصرفاته وأفعاله إذ خَلَقَ فيه الإرادة وجعله مسؤولاً عمّا يفعل ويترك، والحرية جعلها الـلـه تعالى لِكُلِّ إنسان وقيدها بحدود الشرع وجعله مسؤولاً عن تصرفاته ولأن المسؤولية لا يمكن أن تقرر دون حريـة لـذلك منح الـلـه (عز وجل) الحرية للفرد[2]، وكان ذلك منذ أن خلق الـلــه تعـالى آدم عليـه الـسلام وأودعـه خـواص الأشياء وماهيتها وصفاتها وفطره عليها وعلمه أسماءها ليتمكن بها مـن عـمارة الارض والقيـام بخلافتهـا حـق القيام، قال تعالى (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ)[3]، وقيل في تفسيرها[4]، إن الـلـه تعـالى علـم آدم أسماء الأشياء وخواصها، فالـلـه (عز وجل) خلق آدم من أجـزاء مختلفـة وقـوى متباينـة مـستعداً لإدراك

[1]- هادف راشد العويس واخرون: حقوق الانسان في العالم والوطن العربي، مطابع البيان التجارية، دبي، 1993، ص 97.

[2]- منير حميد البياتي: المصدر السابق، ص158.

[3]- سورة البقرة: الآية 31.

[4]- ورد في تفسير الآية الكريمة (وعلم آدم الاسماء كلها) قولان. الاول: ان الـلـه تعالى علم ادم اسماء كل ما خلق الـلـه من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليـوم. او علـم ادم اسـماء ذريتـه واسـماء الملائكـة دون اسماء سائر اجناس الخلق. والقول الثاني: ان الـلـه (عزوجل) علم ادم بخلق علم ضروري بالأسـماء فيـه او القـاء في روعه. والمعنى انه تعالى علم ادم صفات الاشياء ونعوتها وخواصها ليـتمكن في الارض وينتفـع بهـا ويكـون اهـلاً بخلافـة الارض وعمارتها. انظر في تفسير الآية المذكورة على القول الاول: ابو البركات عبد الـلـه بـن احمـد بـن محمـود النـسفي: تفسير النسفي، ج1، دار احياء الكتب العربية، مصر، (د. ت)، ص41؛ ابو جعفر محمد بـن جريـر الطـبري: جـامع البيـان عن تأويل أي القرآن الكريم، م1، بتعليق محمود شاكر، ط1، دار احياء التراث العربي، بيروت، 2001م، 1421هـ ص248؛ جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، جلال الدين محمد بن محمد بن احمد المحلي: تفسير الجلالـين، المكتبـة الهاشمية، دمشق، 1958م، 1378هـ ص8؛ في تفسير الآية على القول الثاني انظر: ابو الفـداء اسـماعيل ابـن كثـير القـرشي الدمشقي: تفسير القران العظيم، ج 1، دار مصر للطباعة، مصر، 1988، ص 73؛ ناصر الدين ابي سعيد عبد الـلـه بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي: انوار التنزيـل واسرار التأويـل، م1، ط1، دار الكتـب العلميـة، بـيروت، 1999م، 1420هـ ص51؛ تفسير المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، لجنة القرآن والسنة: المنتخب في تفسير القرآن الكريم، القـاهرة 1968م، 1387هـ ص10، وفي استعراض جميع الاقوال وترجيح القول الاول باعتباره المشهور انظر: محمـد الـرازي فخرالـدين بـن ضياء الدين عمر: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج1، دار الفكر، بيروت، 1995م، 1415هـ ص191-193.

أنـواع المـدركات مـن المعقـولات والمحـسوسات والمتخـيلات والمـوهمات وألهَمَـهُ معرفـة ذوات الاشـياء وخواصها وأسمائها وأُصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتها[1].

فالـلـه (عز وجل) علم آدم الاسماء كلها ومن ضمنها الحرية وجاءت الآيات المتخصصة في التقريـرات الخاصة لتبين أن الحقوق والحريات منح إلهيه فكانت تؤكد هـذا التقريـر العـام الـوارد في قولـه تعـالى (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) وتؤكد انبثاقه عنه، ففي الملكية قال تعالى: (اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاماً فهم لها مالكون)[2]، وقال تعالى في ملكية الاموال (وآتـوهم مـن مـال الـلــه الـذي اتـاكم)[3]، وقوله تعالى في حق الحياة (قُـلْ هُـوَ الَّـذِي أَنـشَأَكُمْ وَجَعَـلَ لَكُـمْ الـسَّمْعَ وَالْأَبْـصَارَ وَالْأَفْئِـدَةَ قَلِـيلاً مَـا تَشْكُرُونَ)[4]، وفي عدّ الحريات منحاً إلهية تترتب عدة نتائج:

الأُولى: تتمتع الحريات بالهيبة والاحترام مما يشكل ضمانة لعدم الاعتداء عليها من قبل الحكـام عـلى الأفراد أو الأفراد بعضهم قبل بعض لأن الاعتداء في هذه الحالة معناه الخـروج عـلى شرع الـلــه تعـالى فالحاكم يفقد أساسه الشرعي لإستمراره بالسلطة إذا كان الاعتداء من جانبـه، والفـرد يفقـد دينـه لأنـه بالاعتداء استباح لنفسه الخروج على شرع الـلـه تعالى[5].

الثانية: تكتسب الحرية صبغة دينية مما يجعـل احترامهـا والمحافظـة عليهـا إنمـا تنبعـث مـن داخـل النفس ويقوم على الايمان بالـلـه (عز وجل) الذي منح هذه الحقوق والحريات مما يجعـل لهـا ضـمانة كافية لحسن الالتزام بها وعدم الخروج عليها حتى مع القدرة على ذلك[6].

الثالثة: مادام المانح للحريات هو الـلـه (عز وجل) بتشريع منه فـلا يـستطيع الأفـراد أن يغـالوا فيهـا لأنها ليست منهم، وكذلك الدولة لا تستطيع زيادة سلطانها على حساب الافراد فتحصل موازنة حقيقية بين حريات الأفراد ومصلحة الدولة وحقوقها[7].

---

[1] - ناصر الدين البيضاوي: المصدر السابق، ص51.
[2] - سورة يس: الآية 71.
[3] - سورة النور: الآية 33.
[4] - سورة الملك: الآية 23.
[5] - منير حميد البياتي: المصدر السابق، ص159.
[6] - رجاء مراد الشاوي: المصدر السابق، ص154.
[7] - ابو الاعلى المودودي: المصدر السابق، ص47.

الفرع الثاني: الحريات في الاسلام شاملة وعامة

ان النظام الاسلامي قد قرر الحريات بصفة شاملة لكل ما يسمى بالحريات التقليدية وما يسمى بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية فلم يمنح الاسلام حرية ويمنع اخرى بل جاءت شريعته شاملة لكل الحريات. وكذلك جاءت عامة لكل الناس الخاضعين لنظام الاسلام دون تمييز بسبب من لون او جنس او لغة او عقيدة. فالكل متساوون في التمتع بها فهي حريات عامة لكل الافراد ولا شك ان النصوص وردت عامة ومرنة بحيث لا يمكن ان تضيق بأية حالة مهما تغيرت الظروف والاماكن وطال الزمن[1].

الفرع الثالث: الحريات في الاسلام كاملة ابتداء وغير قابلة للإلغاء

سبق ان رأينا ان الحريات مرت بتطور مستمر على مدار التاريخ والانظمة السياسية المتعاقبة حيث بدأت حريات طبيعية وفقاً للمذهب الفردي ثم انتهت الى اقرار الحريات الاقتصادية والاجتماعية، الا ان الحريات في الاسلام قد ظهرت ابتداءً كاملة خلال فترة التشريع من حياة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام أي قبل أكثر من اربعة عشر قرناً، فالحقوق والحريات التي عرفها الفقه الدستوري حديثاً والانظمة السياسية المعاصرة انما كان قد اكتمل تشريعها خلال فترة التشريع في عهد الرسالة البالغ ثلاثاً وعشرين سنة فقط أي منذ نزول الوحي على الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام حينما بلغ اربعين سنة من عمره حتى وفاته وقد بلغ ثلاثاً وستين عاماً[2]، كما ان صفة الكمال للحريات هذه انما هي مستمدة من خصائص الشريعة التي تتصف بالكمال كذلك فمشرعها هو الله (عزوجل) ومن صفاته الكمال فلا يتصور ان تكون شريعته ناقصة، ولان شريعته كاملة فان كل ما جاء فيها كامل ايضاً ولأنها قررت الحريات فهي جزء منها فهي كاملة ابتداءً[3].

---

[1] - عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت، (د.ت)، ص36.
[2] - المصدر نفسه ، ص36.
[3] - منير حميد البياتي: المصدر السابق، ص162.

وكذلك هي غير قابلة للإلغاء. لان الغاءها يحتاج الى تشريع والتشريع يحتـاج الى وحـي وقـد انقطـع الوحي بوفاة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام فبقيت كما هي لا يلحقها نسخ او الغاء[1].

الفرع الرابع: الحريات في الاسلام ليست مطلقة

ان حريات الافراد إذا كانت مطلقة فإنما تطغى على الجماعة وتعـمّ الفـوضى ويـصير المجتمـع محبـا للأنانية والاستئثار بحيث يسعى كل فرد الى تحقيق ما يريـد دون النظـر الى مـصلحة الجماعـة والافـراد الاخرين مما يؤدي الى الفوضى وتحقيق البلاء العام. وكذلك الدولة إذا كانت سلطتها مطلقة عـم الـبلاد الاستبداد والطغيان. لذلك جاءت الحريات في الاسلام مقيدة وليست مطلقة. فهي مقيدة بما نـص عليـه المشرع من تقييدات وتنظيمات لا يستطيع الافراد الغاءها ولا تستطيع الدولة تجاوزهـا وبـذلك كفلـت الشريعة التوازن بين حريات الافراد وحقوق الجماعة[2].

---

[1]- هادف راشد العويس: المصدر السابق، ص97.

[2]- عبد القادر عودة: المصدر السابق، ص33-36؛ كريم يوسف احمد كشاكش: المصدر السابق، ص248،250.

الباب الثاني

الحقوق والحريات السياسية

والضمانات والقيود

الفصل الخامس

الحقوق والحريات السياسية السيادية

- المبحث الأول/ حق وحرية تقرير المصير
- المبحث الثاني/ حق التمرد والثورة
- المبحث الثالث/ حق المقاومة والكفاح السياسي
- المبحث الرابع/ الأمم المتحدة والحق في المقاومة
- المبحث الخامس/ التحديث السياسي ضمان للحريات

المبحث الأول

حق وحرية تقرير المصير

المطلب الأول: حرية تقرير المصير

يشكل قيام المرء بحكم ذاته، واحترام القوانين التي اختار ان يسنها لنفسه، وامتلاك القدرة على تقرير مصيره، غايات مرغوباً في تحقيقها، ومع ذلك لا يمكن لبني البشر تحقيق ذلك من خلال العيش في حالة من العزلة، إذ من أجل التمتع بحياة مرضية ينبغي لهم العيش بعضهم مع البعض الآخر في أُطر تجمعات بشرية، الأمر الذي يتطلب بالضرورة قبولهم أحياناً بقرارات جماعية وطاعتها بوصفها ملزمة لجميع أعضاء هذه التجمعات، وتكمن المشكلة في ضرورة إيجاد طريقة يمكن لأفراد التجمع من خلالها صنع القرارات الملزمة للجميع ومواصلة حكم ذاتهم في آن واحد وبسبب تمكن الديمقراطية من زيادة فرص تقرير المصير بين أفراد أي مجتمع الى الحد الأعلى، فإنها تصبح الحل الأفضل[1].

إن تبرير الديمقراطية، أنها تزيد من حرية تقرير المصير الى حدها الأعلى قد حظي بقبول ودعم كافة المؤمنين بها، ابتداء من جون لوك، بفكرة وجوب قيام الحكومات على رضا الفئات المحكومة وموافقتها، ولا يمكن لأي صيغة حكم الوصول الى ضمان ممارسة الحكم والقبول به، والقوانين التي سيتم سنها وتطبيقها من خلال هذه العملية تعتمد وبشكل بارز على القبول الحقيقي للفئات المحكومة[2]، إذ انه في إطار الديمقراطية، يتم إتخاذ القرارات المتعلقة بالدستور والقوانين من قبل الأغلبية.

ويمكن مواجهة هذا الادعاء انطلاقاً من ثلاثة أسس: أولاً، حتى لو انصرفت الديمقراطية مبدئياً الى ضمان إقرار هذه القضايا من قبل الأكثرية، فإن الأقلية الخاسرة لن تحكم بالضرورة بفعل قوانين تكون هي (أي الأقلية ذاتها) قد إختارتها، وفي الوقت الذي قد يقوم فيه أحد أفراد الأكثرية (بطاعة نفسه فقط والبقاء حراً كما اعتاد أن يكون دائماً)، قد يجد أحد أفراد الأقلية نفسه مجبراً على طاعة قانون فرض عليه من

---

[1]- جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011، الفصل 6، ص93(بتصرف).

[2]- روبرت دال: المصدر السابق، ص154.

قبل آخرين، أي من قبل الأكثرية، وبذلك يكون أقل حرية من هؤلاء الاخرين، وقد عمد روسو الى الإلتفاف على هذه الصعوبة من خلال الإفتراض إن الميثاق الاجتماعي الأصلي قد يتطلب قبولاً إجماعياً، ولكن (باستثناء هذا العقد البدائي فإن صوت الأكثرية يكون دائماً ملزماً للجميع)، بيد أن حجته ضعيفة، وغير متكاملة مما يجعلها غير مقنعة، ومما يؤسف له هو إن روسو ليس وحيداً في هذا، إذ إن تبرير قاعدة الأغلبية قد بقي يشكل مسألة محيرة، ولكن لا داعي لتلك المشكلة أن تؤخر مسيرتنا هنا، إذ لو إن البدائل غير الديمقراطية لقاعدة الأغلبية إفترضت مقدماً، وبمفردها، صيغة من صيغ حكم الأقلية، فإن الادعاء بأن الديمقراطية تزيد من فرص الحرية الى الحد الأقصى من خلال عملية تقرير المصير يبقى قائماً وساري المفعول، إذ إنه في ضل أي بديل غير ديمقراطي يكون بالضرورة عدد الأفراد الذين يتمتعون بحرية حكم ذاتهم أقل مما هو عليه في ضل الديمقراطية[1].

وعلى أي حال فإن إعادة التصريح بهذا الادعاء يترك المجال مفتوحاً لإعتراض ثانٍ: فإذا ما قدر لتجمع سياسي قائم على قاعدة الأغلبية توسيع حرية تقرير المصير بشكل أكبر من أي تجمع آخر قائم على حكم الأقلية، فإن الزيادة في حجم الأغلبية المطلوبة يواكبها بالتالي توسع في نطاق حرية تقرير المصير، وبذلك يصبح الإجماع من حيث المبدأ أفضل المبادئ على الإطلاق، وفي إطار هذه الرؤية يغدو مبدأ الإجماع الذي وضعه روسو (شأنه بذلك شأن جون لوك) المقصور داخل حدود (العقد الأصلي) الأسطوري في موقع أسمى من ذلك الذي يحتله مبدأ الأغلبية وذلك لأغراض لا تتعلق بتطبيق الميثاق الأصل فحسب، بل بتطبيق كافة القوانين اللاحقة، وبما إن من شأن الشرط الخاص بالإجماع ضمان عدم إمكانية مس أي قانون من غير قبول كل فرد، فقد يفترض المرء نتيجة ذلك بأن الشرط هذا يضمن أيضاً وجود حرية تقرير المصير لكل فرد[2].

وبالإضافة الى ذلك هناك إعتراض ثالث: عندما نفترض وجود مجتمع سياسي ديمقراطي، سواء تم حكمه بموجب مبدأ الأغلبية أو بموجب مبدأ الإجماع، فإننا نكون

[1] - المصدر السابق، ص156.

[2] - نفس المصدر، ص157.

بوضوح قد وضعنا في ذهننا نظاماً مثالياً، ولكن، وكما سبق أن ذكرنا، فإن النظم السياسية الموجودة فعلياً، بما فيها النظم الديمقراطية، لا ترتفع الى مستوى مثالياتها، ويصار أحياناً الى طرح رأي مفاده إن (الديمقراطيات) الفعلية تقصر عن الوصول الى المثل الأعلى الى الحد الذي يتم فيه للأقليات في الواقع ممارسة الحكم على الفئات الأكثر منها عدداً، والى حد إن حرية تقرير المصير التي يكثر التبجح بها بإعتبارها هدفاً مثالياً تصبح بعيدة عن الأكثرية من أبناء الشعب[1]، إن الجوانب السلبية (للديمقراطيات) الفعلية قياساً بالمثل العلى تبقى أموراً معروفة وخطيرة الى الحد الذي يحول دون تمكن المرء من نبذ مثل هذا النقد بإعتباره جانباً غير محتمل، وفي الحين ذاته نجد إن مهمة تقييم (الديمقراطيات) الفعلي صعبة جداً سواء قمنا بمقارنتها بأنظمة الحكم غير الديمقراطية أو بمعاييرها المثالية، ومع ذلك نجد إن أكثر النقاد الذين يعمدون الى إثارة الإعتراض قد يدعون بأن الجانب السلبي للديمقراطيات الفعلية ينعكس في إخفاقها في الوصول الى المعايير الديمقراطية، ومن الواضح إن اعتراضاً على هذا الغرار لا ينبغي له أن ينكر، ولعله عادة لا يفترض به أن ينكر، واقع أن الديمقراطية إذا ما تم لها الارتقاء الى المعايير الخاصة بها فإنها تعمل على توسيع آفاق حرية تقرير المصير بشكل يخفق أي بديل معقول آخر في الوصول اليه.

المطلب الثاني: حق تقرير المصير

حق تقرير المصير، هو حق الشعوب في أن تقرِّر بنفسها نظام الحكم في بلادها واتجاه سياساتها وربط علاقاتها مع سائر الدول دون الرجوع إلى سلطة خارجية[2].

لقد أكدت الجمعية العامة، أن شعوب العالم قد أعلنت في ميثاق الأمم المتحدة[3]، عن عقدها العزم على أن تؤكد من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية، وبكرامة

---

[1] - المصدر السابق، ص158.

[2] - تقرير المصير (بالإنجليزية self-determination): هو مصطلح يعني منح الشعب أو السكان المحليين إمكانية أن يقرروا شكل السلطة التي يريدونها وطريقة تحقيقها بشكل حر وبدون تدخل خارجي، يُنسب هذا المصطلح إلى رئيس الولايات المتحدة الأميركية ويلسون مع أنه جرى قبله استخدام مصطلحات مشابهة. كان مبدأ حق تقرير المصير في جوهر اتفاقية فرساي التي وُقعت بعد الحرب العالمية الأولى، وأمر بإقامة دول قومية جديدة في أوروبا بدلاً من الإمبراطورية النمساوية-الهنغارية والإمبراطورية الألمانية، وفيما بعد كان هذا المبدأ أساس المطالب المناهضة للاستعمار، بمعنى الدعوة إلى إلغاء السيطرة الأوروبية الاستعمارية على إفريقيا وآسيا.

[3] - الباب الثامن: إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 1514 (د-15) المؤرخ في 14 كانون الأول/ديسمبر1960.

الإنسان وقدره، وبتساوي حقوق الرجال والنساء وحقوق الأمم كبيرة وصغيرة، وعلى أن تعزز التقدم الاجتماعي وتحسين مستويات الحياة في جو من الحرية أفسح، وكما إنها تدرك ضرورة إيجاد ظروف تتيح الاستقرار والرفاه وإقامة علاقات سلمية وودية على أساس احترام مبادئ تَساوي جميع الشعوب في الحقوق وحقها في تقرير مصيرها، والاحترام والمراعاة العامين لحقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين، وإذ تدرك التوق الشديد إلى الحرية لدى كافة الشعوب التابعة، والدور الحاسم الذي تقوم به هذه الشعوب لنيل استقلالها، ولما كانت على بينة من تفاقم المنازعات الناجمة عن إنكار الحرية على تلك الشعوب أو إقامة العقبات في طريقها مما يشكل تهديداً خطيراً للسلم العالمي، وإذ تأخذ بعين الاعتبار ما للأمم المتحدة من دور هام في مساعدة الحركة الهادفة إلى الاستقلال في الأقاليم المشمولة بالوصاية والأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي، وإذ تدرك أن شعوب العالم تحدوها رغبة قوية في إنهاء الاستعمار بجميع مظاهره، وإذ ترى عن اقتناع أن استمرار قيام الاستعمار يعيق إنماء التعاون الاقتصادي الدولي، ويحول دون الإنماء الاجتماعي والثقافي والاقتصادي للشعوب التابعة، ويناقض مثل السلام العالمي الذي تطمح إليه الأمم المتحدة، وإذ تؤكد أن للشعوب، تحقيقاً لغاياتها الخاصة، التصرف بحرية في ثرواتها ومواردها الطبيعية دون الإخلال بأية التزامات ناشئة عن التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة، وعن القانون الدولي، وإذ تعتقد أنه لا يمكن مقاومة عملية التحرر وقلبها، وأنه يتحتم، اجتناباً لأزمات خطيرة، وضع حد للاستعمار ولجميع أساليب الفصل والتمييز المقترنة به، وإذ ترحب بنيل عدد كبير من الأقاليم التابعة الحرية والاستقلال في السنوات الأخيرة، وتدرك الاتجاهات المتزايدة القوة نحو الحرية في الأقاليم التي لم تنل بعد استقلالها، وإذ تؤمن بأن لجميع الشعوب حقاً ثابتاً في الحرية التامة وفي ممارسة سيادتها وفي سلامة ترابها الوطني، وتعلن رسمياً ضرورة القيام، سريعاً ودون أية شروط، بوضع حد للاستعمار بجميع صوره ومظاهره، ولهذا الغرض، أعلنت ما يلي[1]:

[1]- د. علي كاظم المعموري: المصدر السابق، ص413.

1-إن إخضاع الشعوب لاستعباد الأجنبي وسيطرته واستغلاله يشكل إنكاراً لحقوق الإنسان الأساسية، ويناقض ميثاق الأمم المتحدة، ويعيق قضية السلم والتعاون العالميين،

2-لجميع الشعوب الحق في تقرير مصيرها، ولها بمقتضى هذا الحق أن تحدد بحرية مركزها السياسي وتسعى بحرية إلى تحقيق إنمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي،

3-لا يجوز أبداً أن يتخذ نقص الاستعداد في الميدان السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو التعليمي ذريعة لتأخير الاستقلال،

4-يوضع حد لجميع أنواع الأعمال المسلحة أو التدابير القمعية، الموجهة ضد الشعوب التابعة، لتمكينها من الممارسة الحرة والسلمية لحقها في الاستقلال التام، وتحترم سلامة ترابها الوطني،

5-يصار فوراً إلى اتخاذ التدابير اللازمة، في الأقاليم المشمولة بالوصاية أو الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي، أو جميع الأقاليم الأخرى التي لم تنل بعد استقلالها، لنقل جميع السلطات إلى شعوب تلك الأقاليم، دون أية شروط أو تحفظات، ووفقاً لإرادتها ورغبتها المعرب عنهما بحرية، دون تمييز بسبب العرق أو المعتقد أو اللون، لتمكينها من التمتع بالاستقلال والحرية التامين،

6-كل محاولة تستهدف التقويض الجزئي أو الكلي للوحدة القومية والسلامة الإقليمية لبلد ما تكون متنافية ومقاصد ميثاق الأمم المتحدة ومبادئه،

7-تلتزم جميع الدول بأمانة ودقة أحكام ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهذا الإعلان على أساس المساواة وعدم التدخل في الشؤون الداخلية لجميع الدول، واحترام حقوق السيادة والسلامة الإقليمية لجميع الشعوب[1].

الشعوب الأصلية:

الشعوب الأصلية هي تلك التي أقامت على الأرض قبل أن يتم السيطرة عليها بالقوة من قبل الاستعمار ويعتبرون أنفسهم متميزين عن القطاعات الأخرى من المجتمعات السائدة الآن على تلك الأراضي.

[1] - حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، 1993، ص 75.

وتسمى الشعوب الأصلية بالسلالات، ويقصد بها: السكان الذين يرجعون الى أصل واحد، فهم متقاربون في سماتهم الجسدية، ويؤدي هذا الى ما يعرف بالوعي الجنسي أو التعصب الجنسي، وهو أساس التمييز العنصري[1].

فاليهودية تميز بين اليهودي والغريب، إذ إن اليهود هم شعب اللـه المختار في نظرهم، لا يباعون بيع العبيد، أما غير اليهودي فيجوز استرقاقه بالحرب، أو بالشراء، فالرب هو إله اليهود وحدهم وهم عبيده، ولا يمكن أن يكونوا عبيداً لغيرهم، وقد اختارهم ليكونوا سادة الناس.

وشهد التاريخ المعاصر الاستعلاء العنصري لا على أساس السلالة وحدها بل الى عدم التجانس الحضاري، كما في إسرائيل بين اليهود الشرقيين واليهود الغربيين فالحكومة تنحاز الى اليهود الغربيين بإعطائهم بعض الامتيازات الخاصة[2].

وتمثل الشعوب الأصلية اليوم، الأقليات في الدول، ولا تنال الحقوق والحريات التي يتمتع بها أقرانهم من مواطني الدولة ذاتها، ولذلك ترعى الأمم المتحدة هذه الأقليات من خلال المعاهدات الدولية والضغط على الحكومات بطرق شتى.

وفقاً لتقرير المقرر الخاص للجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات، يطلق عليها الآن لجنة حماية وتعزيز حقوق الانسان، إن المجتمعات والشعوب والأمم الأصلية هي (تلك التي، قد توفرت لها استمرارية تاريخية في مجتمعات تطورت على أراضيها قبل الغزو وقبل الاستعمار، تعتبر نفسها متميزة عن القطاعات الأخرى من المجتمعات السائدة الآن في تلك الأراضي، أو في أجزاء منها، وهي تشكل في الوقت الحاضر قطاعات غير مهيمنة في المجتمع، وقد عقدت العزم على الحفاظ على أراضي أجدادها وهويتها الاثنية وعلى تنميتها وتوريثها للأجيال القادمة وذلك باعتبارهما أساس وجودها المستمر كشعوب، وفقاً لأنماطها الثقافية ومؤسساتها الاجتماعية ونظمها الثقافية الخاصة بها)[3].

---

[1]- كلاوتس دودز، ديفيد أتكنسون: الجغرافية السياسية، ج2، ترجمة: عاطف معتمد، عزت زيان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص179.

[2]- المصدر نفسه ، ص2.

[3]- د. علي كاظم المعموري: المصدر السابق، ص372.

يقدر تعداد الشعوب الأصلية على صعيد العالم ما بين300-500 مليون فرد، على الرغم مما يحظى به الاعلان العالمي لحقوق الانسان والذي يقر بالحقوق الأساسية لكل الأفراد، من تقدير وقبول دوليين، الا أن الشعوب الأصلية لا تتمتع بشكل خاص على الصعيد العملي بالحد الأدنى من الحقوق، فإلى يومنا هذا، تواجه الشعوب الأصلية العديد من المخاطر التي تهدد وجودها، وذلك كأثر لنهج وممارسات حكومية، وفي العديد من البلدان فإن موقع الشعوب الأصلية على مؤشرات التنمية، كنسبة أبناء الشعوب الأصلية ضمن السجناء، ومعدل انتشار الأمية بينهم، ومعدل البطالة ...الخ من المؤشرات، تدل على مدى تدهور وضعهم قياساً على المجموعات الأخرى في الدول التي يعيشون فيها، ويقع أبناء الشعوب الأصلية ضحية للتمييز في المدارس والاستغلال في سوق العمل، والسخرة، وفي الحروب كما حصل تكراراً في الولايات المتحدة الأمريكية مع السود، وفي العديد من البلدان لا يسمح لهم بدراسة لغتهم في المدارس، كما يتم سلب أراضيهم وممتلكاتهم من خلال اتفاقيات غير عادلة[1].

كما تستمر الحكومات في إنكار حق الشعوب الأصلية في العيش وفي ادارة أراضيهم التقليدية، وكثيراً ما تتبنى سياسات لاستغلال وانتزاع أرض تعود اليهم منذ عدة قرون، وفي بعض الحالات، قامت الحكومات باعتماد سياسة الدمج بالإكراه لمحو ثقافات وتقاليد الشعوب الأصلية، وعلى نحو متكرر تقوم الحكومات من مناطق العالم المختلفة بإنتهاك والتعامل بإستخفاف مع قيم وتقاليد الشعوب الأصلية وحقوقهم، وفي المناقشات الدولية المتعلقة بحماية وتعزيز حقوق الإنسان للشعوب الأصلية حاجت بعض الدول بأن مجرد الالتزام بتطبيق المعايير الدولية الراهنة لحقوق الانسان سيحل مشاكل الشعوب الأصلية، فيما ترى الشعوب الأصلية أن المعايير الدولية الراهنة قد فشلت حتى الآن في حمايتهم، وأن المشكلة تتجاوز عدم اعمال تلك المعايير، موضحين أن هناك حاجة الى اعداد وثيقة دولية لحقوق الانسان تُعنى بالمشاكل الخاصة بالشعوب الأصلية، وبالرغم من أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان صمم لحماية حقوق كافة الأفراد، الا أن القانون الدولي لحقوق الانسان فيما يخص الحقوق

[1]- المصدر السابق، ص376.

الجماعية بقي غامضاً وهو ما يحول دون أن يكون له دوراً فاعلاً في حماية حقوق الشعوب الأصلية[1].

إن الصكوك الدولية المعنية بحماية حقوق الانسان والشعوب الأصلية تأخذ هذه الصكوك الدولية الملزمة صيغة معاهدة (قد يطلق عليها أيضا عهد، اتفاقية، بروتوكول)[2]، وهي ملزمة للدول التي تصبح طرفاً فيها، وبعد انتهاء مرحلة التفاوض حول مسودة المعاهدة يتم اعتماد نصها وكذلك تقوم بعض الدول التي شاركت في التفاوض حول نص المعاهدة بالتوقيع عليها، وقد يأخذ قيام الدولة بقبول الالتزام بأحكام المعاهدة صور مختلفة، ويعد التصديق أو الانضمام أكثر تلك الصور شيوعاً، حيث قد تقوم الدول التي شاركت في التفاوض حول نص المعاهدة بالتصديق عليها فيما يمكن للدولة التي لم تشارك في هذا التفاوض اذا ما رغبت أن تصبح طرفاً في المعاهدة أن تنضم اليها، ويقع على الدول التي توقع على المعاهدة ما، إلتزام بعدم القيام بإجراء يناقض الهدف أو الغرض من هذه المعاهدة، الا أن التوقيع في حد ذاته لا يجعل من الدولة طرفاً في المعاهدة، بينما يكون التصديق أو الانضمام هما الاجراء الذي تصبح بمقتضاه الدولة طرفاً في المعاهدة ومن ثم تصبح ملزمة بالوفاء بما تضمنته من أحكام[3].

---

[1]- سعد ناجي جواد: الوضع العراقي عشية الحرب، الندوة الفكرية التي نظمها مركز الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص3.

[2]-الاتفاقية: معاهدة رسمية بين الدول تحدد واجبات الدول والتزاماتها، وتعني أيضا عهد أو اتفاق. حين تعتمد الجمعية العامة إحدى الاتفاقيات، فهي بذلك تؤسس التزامات دولية واجبة على الدول الأعضاء الموقعة على الاتفاقية، وحين توقع حكومة وطنية على اتفاقية، تصبح مواد تلك الاتفاقية جزء من تشريعاتها الداخلية، أما العهد فهو اتفاق ملزم للدول مثل المعاهدة والاتفاقية. وتتضمن الشرعة الدولية لحقوق الإنسان عهدين دوليين رئيسيين: العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، اعتمدتهما عام 1966، أما الوثيقة فهي وثيقة قانونية تستخدم لوضع وتحديد ومواءمة معايير دولية لحقوق الإنسان مثل اتفاقية حقوق الطفل، واتفاقية حقوق الأشخاص المعوقين، والبروتوكول الخاص بمنع وقمع ومعاقبة الاتجار بالأشخاص وخاصة النساء والأطفال، أما الإعلان فهو وثيقة ليست ملزمة تقر بمعايير متفق عليها، تنشأ غالباً من مؤتمرات الأمم المتحدة كمؤتمر فيينا لحقوق الإنسان عام 1995، ومؤتمر بكين العالمي للمرأة عام 1995، وهما يمثلان نوعين رئيسيين من الإعلانات، الأول كتبه ممثلو الحكومات وهو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والآخر كتبه ممثلو المنظمات غير الحكومية. وغالباً ما تصدر الجمعية العامة للأمم المتحدة إعلانات سارية لكنها ليست ملزمة. المصدر، علي صبيح التميمي: اللوائح الدولية للحقوق المدنية والحريات السياسية، دار نيبور، العراق، 2014، ص9-11.

[3]- باسل يوسف بجل: العراق وتطبيقات الأمم المتحدة للقانون الدولي(1990-2005)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص102.

هذا وفيما لم تنص المعاهدة على غير ذلك فان للدولة عند التوقيع أو التصديق أو الانضمام أن تقدم تحفظات على بعض أحكام المعاهدة، وهذه التحفظات قد تُعد توضيح من الدولة بعدم التزامها بحكم ما من أحكام المعاهدة أو التزامها به بحدود معينة أو أنها تفهم حكماً معيناً على نحو ما، هذا وبشكل عام لا يجوز تحفظ لا يتماشى مع غرض وموضوع المعاهدة، هذا ويمكن للدولة بالطبع أن تسحب أي تحفظ تكون قدمته، وفيما يخص وضعية المعاهدات الدولية التي تنضم اليها الدولة ضمن نظامها القانوني الوطني فذلك مرجعه الى طبيعة وهيكل النظام القانوني للدولة ففي بعض البلدان يكون للمعاهدات الدولية مكانة تعلو القانون الوطني، وفي دول أخرى يكون لها نفس مكانة التشريع الوطني، الا أنه أيا كان النظام القانوني للدولة فإنها تبقى ملزمة على الصعيد الدولي بالوفاء بكافة الالتزامات التي تقع على عاتقها بموجب المعاهدات التي اختارت أن تصبح طرفاً فيها ولا يحق لها المحاجة بطبيعة نظامها القانوني الوطني كمبرر لعدم الوفاء بأي من التزاماتها التعهدية[1].

ومن الجدير بالإشارة أن بعض الصكوك الدولية ذات طبيعة ملزمة، بل إن بعض أهم الصكوك الدولية لحقوق الانسان هي مجرد اعلانات ليست ملزمة من الناحية القانونية الا أن الالتزام بها يعتمد على الوزن الاخلاقي لها[2].

كما تتداخل حقوق الشعوب الأصلية مع العديد من حقوق الانسان، فالعديد من حقوق الشعوب الأصلية لم ترد ضمن صك بحقوق الشعوب الأصلية ولكن ضمن صك عام يُعنى بحقوق الانسان على نحو عام، مثل: الاعلان العالمي لحقوق الانسان أو الاتفاقية الدولية لمنع جريمة الابادة الجماعية والمعاقبة عليها.

مشروع اعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية

يعد مشروع اعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية أشمل وثيقة فيما يتعلق بحقوق الشعوب الأصلية حتى الآن، اذ يقر بحقوقهم الجماعية على نحو أوسع من كافة صكوك القانون الدولي لحقوق الانسان، كما يقر بحق الشعوب

[1]- المصدر السابق ، ص104.

[2]- علي صبيح التميمي: اللوائح الدولية للحقوق المدنية والحريات السياسية، المصدر السابق، ص14.

الأصلية في حماية ثقافتهم التقليدية وهويتهم وكذلك حقهم في التعليم والتوظيف والصحة وحقـوقهم ذات العلاقة بالدين واللغة وعدد من الحقوق الأخرى[1].

كما يحمي المشروع أيضاً حق الشعوب الأصلية في الملكية العامة للأرض، وعلى الرغم من أن مـشروع الاعلان في حالة اقراره سيكون غير ملزم للدول الا أنه سيكون له قيمـة أخلاقيـة وتوجيهيـة كبـيرة نظـراً لاعتماده من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة، ويتضمن مشروع الاعلان عـلى خمـسة وأربعـين مـادة مقسمة الى تسع أجزاء: الأول: الحقوق الأساسية، الثاني: الحياة والأمان، الثالث: الثقافـة، الـدين واللغـة، الرابع: التعليم والاعلام والوظائف، الخامس: المشاركة والتنمية، السادس: الأرض والموارد، السابع: الحكم الذاتي، الثامن: التنفيذ، التاسع: المعاير الأدنى، وقد جرى الانتهاء من اعداد مشروع اعلان الأمـم المتحـدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية من قبل الفريق العامل المعني بالشعوب الأصـلية وذلـك في عـام 1994، وفي نفس العام جرى اعتماد مشروع الاعلان من قبل اللجنـة المعنيـة بحمايـة وتعزيـز حقـوق الانـسان (كانت تعرف حينذاك باللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الاقليات)، ثم جرى تقديم مـشروع الاعـلان الى لجنة حقوق الانسان بالأمم المتحدة حيث جرى تأسيس فريق عمل للنظر فيـه[2]، ويـشارك مـا يزيـد على 200 من منظمات الشعوب الأصلية في أعمال الـدورات الـسنوية للجنـة العمـل الخـاص بـالنظر في مشروع الاعلان وتهدف اللجنة الى الإنتهاء من أعمالها في وقت يسمح باعتماد الاعلان من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها لعام 2004.

[1]- باسل يوسف بجل: المصدر السابق، ص106؛ راجع الهامش 640، حول عدم إلزام الإعلانات الدولية للحكومات.

[2]- نفس المصدر، ص 104.

المبحث الثاني

حق التمرد والثورة

المطلب الأول: الفرق بين التمرد والثورة

يرى ماركس إن على الثوار: (أن يبذلوا أقصى جهدهم لإحراز النصر الأكيد بواسطة توعية أنفسهم على مصالحهم الطبقية.... ويجب أن يكون شعار نضالهم: الثورة الدائمة)[1].

إن لفظ تمرد Revolte يعني الفعل الجماعي الذي ترفض بواسطته مجموعة السلطة السياسية الموجودة أو القواعد الاجتماعية القائمة، ويدل أيضاً على حالة من الفكر يرفض من خلالها فرد مع عداوة شديدة كل سلطة تحد من حريته، إن الروح المتمردة هي حالة مستمرة من المعارضة ليس فقط ضد النظام البرجوازي والمؤسسات والنزعة الأكاديمية بل وأيضاً ضد الوضع البشري برمته وما يعانيه من ازدراء وامتهان[2].

غير أن تجذير التمرد واستبطانه في الفرد في فترة الشباب يمكن أن يتبخر بمجرد التقدم في السن وتراجع القوة البشرية واصابتها بالهرم، من جهة ثانية تعتبر المقاومة المطلقة وسيطاً ضرورياً للانتقال من التمرد الفردي الى الثورة الجماعية والاجتماعية، لكن ماذا تعني الثورة؟ وما ميزتها عن التمرد؟ وهل يمكن الحديث عن الثورة الدائمة مثل التمرد الدائم؟

إن لفظ ثورة Revolution هو تغيير مفاجئ في النظام الاجتماعي، لكن الثورة أكثر عقلانية من التمرد فهي لا تبحث فقط عن التحطيم بل تريد أيضاً بناء نظام جديد، ولا تبقى في لحظة النقد والسجال بل تسعى الى أن تكون فاعلة وتتحول الى قوة اقتراح وتبدع بدائل ممكنة[3]، وآيتنا في ذلك أن كل المبدعين هم ثوار وأن كل الثوار هم مبدعون.

---

[1]- كارل ماركس: من خطاب إلى العصبة الشيوعية أبريل 1850 حول ثورة 1848-1849 في ألمانيا، المصدر: ليون تروتسكي: ثورة دائمة أو ثورة على مراحل؟، نصوص مختارة، دار الشمس، بيروت،1989، ص113.

[2]- علي صبيح التميمي: الفلسفة الإشتراكية، المصدر السابق، ص201.

[3]- نفس المصدر، ص203.

إذا كان التمرد واجب على كل فرد تعرض الى الاضطهاد والاستغلال فإن الثورة حق بالنسبة الى الشعوب التي تصاب بداء الاستبداد والشمولية[1]، والثورة التامة والجذرية هي التي تريد تغيير نمط الحياة وتحويل العالم وتجديد الفنون واستبدال بنية الملكية والقضاء على نمط الحكم القديم وخلق نمط حكم مختلف يتناسب مع طموحات القوى الصاعدة ومختلف شرائح المجتمع في العدالة والكرامة والحقوق والحريات والمساواة، لكن إذا كان التمرد يقتصر على المجال الاجتماعي والسياسي فإن الثورة تطلق على مختلف المجالات وبالتحديد تشمل ميادين الثقافة والعلم والاقتصاد والسياسة والتقنية والفنون، لكن ما المقصود بالثورة الدائمة؟

ان لفظ الثورة الدائمة Revolution Permanente تعني التطوير المستمر للثورة الديمقراطية لتتحول الى ثورة اشتراكية وخاصة بالنسبة الى الدول التي تشهد أنظمة رأسمالية متخلفة والتي تنتمي الى العالم الثالث التابع والخاضع لسيطرة العالم المتقدم[2].

لقد رأى كارل ماركس أنه من الضروري تصعيد الثورة وعدم الاقتصار على دولة واحدة من أجل بلوغ العالمية وذلك بأن يستمر الثوار في النضال وعدم التوقف ومواصلة تفكيك وتحطيم الأجهزة والبنى القديمة وجعل الثورة تكتسح المعمورة وتنتصر على الصعيد الكوني.

أما ليون تروتسكي فإنه أعطى الأولوية للعمل الثوري في العالم من أجل تهيئة الظروف المناسبة لقيام الثورة العمالية الأممية وذلك بتجاوز الحدود القومية ومحاربة التخلف الموروث ومحاربة الامبريالية والتقسيم العالمي للعمل والسوق الدولية بالتنسيق الاشتراكي للقوى الانتاجية على نطاق عالمي في ظل الدولة الاشتراكية الواحدة ذات التنظيم الذاتي.

إذ يقول هنا: (إن الثورة الدائمة تعني... ثورة ترفض أن تساوم مع أي شكل من أشكال السيطرة الطبقية ولا تقف عند المرحلة الديمقراطية بل تتجاوزها إلى الاجراءات

[1]- والسبب الأول والرئيسي لإيجاد الغباء والتبلد هو الاستبداد، وقد تأملت في التاريخ، وفي حياة الأمم على اختلاف ألوانها وأعراقها ودياناتها فوجدت أنه ما وجد مناخ الحرية والعدل والمساواة إلا ورافق ذلك نبوغ وذكاء وابتكار وإبداع بين من عمهم هذا المناخ التحرري وما وجد مناخ الاستبداد والطغيان والبطش إلا ولازمه تبلد وجمود وتخلف وعقم فكري وقلة في الإنتاج.

[2]- ليون تروتسكي: المصدر السابق، ص92.

الاشتراكية وإلى الحرب ضد الرجعية الخارجية... ولا تنتهي إلا بتصفية المجتمع الطبقي تصفية تامة)[1].

لكن كيف تندرج منهجية اقامة دولة ديمقراطية عقلانية تعمل على جميع القضايا بالطرق السلمية والإصلاحات التدريجية والتطوير المرحلي ضمن مسار عكسي من الثورة المضادة؟

اللافت للنظر أن الثورة العربية في نسختها الاولى في تونس ومصر أنها كانت هبّة اجتماعية غير تقليدية تميزت بالعصيان المدني واستخدمت طرق سلمية وارتكزت بالأساس على المهمشين والمعطلين والعنصر الشبابي والطلبة والتلاميذ والعمال والناشطين والمثقفين والنقابيين والمحامين ورجال التعليم والصحفيين وحددت الخروج من النفق كهدف لها، كما أن مطمحها هو اسقاط دولة الفساد والتخلص من النظام الشمولي والتحرر من التبعية للغرب واعطاء السيادة للشعب والحرية للأفراد والشغل لطالبيه والحقوق للجميع دون استثناء.

كما الانتشار العربي الذي عرفته هذه الثورة ومحاولة الركوب عليها وعسكرتها وتدجينها وتوظيفها لخدمة بعض الأجندات المعولمة قد جعلها تتصف بالخاصية الحضارية العربية.

غني عن البيان أن الصيرورة الثورية العربية ستظل متواصلة مهما حادت عن مسارها ومهما حاول البعض افقادها لطابعها المدني والسلمي وستحقق أهدافها في ادخال العرب الى الحداثة السياسية وانجاز حلم التحرر وفرض السيادة على الأرض وأن تفكيك الأنظمة التقليدية هو أمر لا مفر منه ورهين ديمومة الانتفاضات العربية في أروقتها المثقفة في الغرب والشرق والخليج وأن بناء الدولة العربية الديمقراطية هو أفق لكل فعل ثوري جماعي.

[1]- المصدر السابق ، ص94.

المطلب الثاني: المعارضة العنيفة

تقوم الحكومات عادة بحماية العَلَم كرمز للسيادة، (لكن السيادة لا تأخذ أياً من الروح التي يبجل بها المواطنون العَلَم، فالسيادة لا تملأ الصدور فخراً، أو تؤدي الى تشقق الأصوات عاطفة، أو أن تدمع العيون، والسيادة ليست ميراثاً تقدمه الدولة الى المجتمع، إن السيادة حدث دنيوي وروتيني في تكوين الأمة)[1]، وهو شيء قد تزعم كل الدول أنها تملكه وأنه من حقها، مهما كانت هذه الحكومات فاسدة أو ظالمة، إننا نعز العَلَم ليس لأنه يمثل السيادة، ولكن لأنه يمثل شخصيتنا الجماعية، وهو التزام أعمق لأنه يعلو فوق الحكومات، وتتجسد فيه روابطنا كشعب.

ولكن إذا كان العَلَم يمثل شخصيتنا القومية، فما هي تلك الشخصية؟ ما هي ملامحها وملمسها وشكلها؟، تعتبر هذه الشخصية فوق كل شيء آخر، وهي مفهوم الحقوق، فلا السيادة ولا الديمقراطية تجعل الدولة فريدة في تاريخ العالم، فكل الأمم زعمت سيادتها منذ بدأ عصر الأمم، ولكن مفهومنا عن الحقوق يجعلنا أمة من نوع خاص، ومهما كنا في بعض الأوقات نبدو غير كاملين، أو غير ثابتين، أو منافقين، فقد حاولنا أن نلتصق بالأيمان الراسخ وغير العادي بأن حرية الفرد يجب أن تنتصر فوق كل أفكار الامتثال الجماعي، والجدل بأن العلم يجب حمايته من أجل صالح الوحدة أو السيادة لا يمكن بعد هذا أن يكون الا خطأً كبيراً.

لقد كانت قضايا حرق العلم تتضمن معارضة رمزية، ولكن كيف يتصرف المجتمع عندما تتمادى المعارضة الى أبعد من مجرد حرق علم، وتهدد بحرق الناس أو الممتلكات؟ عندما يكون غرض المعارضة هو الحاق الضرر المادي، فإن مقياس الحرية في مجتمع مفتوح سوف تعتمد على الطريقة التي يعالج بها المجتمع مبدأ السببية، ماهي المسافة المسموح بها والتي تفرق بين التعبير عن الرأي والعنف، قبل أن يسمح للحكومة أن تتحرك وأن تعاقب مثل هذا التعبير؟ إن مشكلة السببية هي من أقدم القضايا وأكثرها إثارة للحيرة في تقاليد التعبير الحر في دولة ديمقراطية[2].

---

[1]- رودني أ. سموللا: حرية التعبير في مجتمع مفتوح، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، 1995، ص145.

[2]- المصدر نفسه ، ص76.

المطلب الثالث: حرية الإحتجاج(التظاهر)

لا يقتصر نشاط المواطن على التصويت ونشاطات الحملات الانتخابية والنشاط الجماعي، فقد يتعدى نشاط المواطن في بعض الأحيان حدود السياسة التقليدية ليشتمل على المظاهرات والاحتجاجات وأشكال أخرى من العمل السياسي غير التقليدي.

ويختلف الاحتجاج عن السياسة التقليدية في عدة نقاط، فالاحتجاج هو بمثابة آلية عمل مباشرة للتصدي للنخبة السياسية، فقد يركز الاحتجاج على قضايا محددة أو أهداف سياسية وبإمكانه نقل مستوى مرتفع من المعلومات بزخم سياسي أساسي، كما يخضع مكان الاحتجاج وزمانه لسيطرة الجمهور، ولذلك فان الاحتجاج القوي والمؤثر من أشكال المشاركة الصعبة والتي تتطلب المبادرة والتعاون مع الآخرين، ويجادل المدافعون عن الاحتجاج ان باستطاعة الجمهور أن يعزز تأثيره على صناع السياسة بشكل كبير وذلك بتبني أسلوب العمل المباشر[1].

وبرغم الجذور التاريخية للمشاركة السياسية غير التقليدية فقد توقع العديد من المراقبين أن تتلاشى سياسة الاحتجاج بتحسن الحالة الاقتصادية(الوفرة) في المجتمعات المعاصرة، الا إن تواتر الاحتجاج والنشاطات السياسية الأخرى غير التقليدية قد ازداد في السنوات الأخيرة كما تبين المقارنات بين الدول إن مستويات الاحتجاج هي أعلى في البلدان الأكثر وفرة ولقد دفعت هذه التوجهات بعض المحللين ليجادلوا بأن أسلوب الاحتجاج الجديد يأخذ شكل العمل السياسي المنتظم في المجتمعات الصناعية المتقدمة[2].

وبلغة التاريخ، كان الاحتجاج والعمل الجماعي في الغالب آخر الأعمال اليائسة التي يلجأ اليها المواطن مدفوعاً بمشاعر الإحباط والحرمان، ولقد تركز الاحتجاج بين المتضررين اجتماعياً أو الأقليات المضطهدة أو الجماعات التي أبعدت عن النظام السياسي الرسمي، وكان العمل السياسي غير التقليدي هو متنفس الجماعات المحرومة من ممارسة السياسة من خلال القنوات التقليدية، وقد توسع اللجوء الى الاحتجاج

[1]- رسل.جيه.دالتون: المصدر السابق، ص78.
[2]- المصدر نفسه ، ص80.

مؤخراً خارج مجال المتضررين، ليشمل نطاقاً واسعاً من الجماعات السياسية، فقد اجتاحت المجتمعات العربية موجة من الاحتجاجات الشعبية خلال السنتين الماضيتين، كما اصبح الاحتجاج شكلاً من أشكال النشاط السياسي المقبولة لدى الأفضل تعليماً، وقد اصبح الاحتجاج السياسي اليوم شائعاً بين أوساط الطبقة المتعلمة والمحنكين سياسياً، فقد انتقل الاحتجاج من أحياء الأقليات والأحياء الفقيرة الى الجامعات وأصبحت أكثر تنظيماً ولها روابط جماهيرية ولديها ارتباط بالطبقات الدنيا من الجماهير.

كان الاحتجاج تاريخياً عملاً سياسياً متطرفاً، وغالباً ما كانت الاحتجاجات والمظاهرات مؤشرات على الاهتياج الثوري، وغالباً ما شكلت تحدياً للشرعية الأساسية للمؤسسات السياسية، إن التظاهرات والثورات والانتفاضات الشعبية ما هي الا أمثلة للنشاط المناهض للحكومة، ونادراً ما توجه أشكال الاحتجاج في المجتمعات الصناعية المتقدمة للإطاحة بالنظام السياسي الرسمي، فالناخبون الموسرون والمتعلمون هم في الغالب المستفيدين الرئيسيين من هذا النظام، ولقد استبدل الحماس الثوري بالنزعة الإصلاحية[1].

---

[1] - المصدر السابق ، ص80.

المبحث الثالث

حق المقاومة والكفاح السياسي

تتوقـف أشـكال الكفـاح عـلى عنـاصر بيولوجيـة، ونفـسية، وديموغرافيـة، وجغرافيـة، واجتماعيـة، واقتصادية، وثقافية، كوجود الصراعات التي تشكل هذا الكفـاح سـواء بـسواء، كـل صراع فهـو ينـشأ في اطار معين ويعبر عن نفسه على صورة معينة، والعوامل التي تولده تؤثر في شـكل هـذا الـصراع وهـذه الصورة من التعبير، وحين ندرس أشـكال الكفـاح لا نـشوء الـصراعات، فـإن الأشـياء التـي نـصب عليهـا الملاحظة لا تتغير، وإنما تتحرك النقطة التي نلاحظها منها، فالعناصر الثقافية هي الآن في مركز الملاحظة، أشكال الكفاح السياسي إنما تكونها المؤسسات والايديولوجيات ومذاهب التقيـيم والتـصورات المـشتركة، إن في وسعنا أن نميز بين الملابسات الثقافية الكلية التي تتألف من امتزاج جميع هذه العنـاصر في اطـار أُمة أو مدنية، وبين عناصر تتعلـق مبـاشرة بالـسلطة وبالـصراعات التـي تقـوم حولهـا، وهـي اقـرب الى السياسة بمعنى الكلمة.

ان الصراعات تنشأ في داخل اطر معينة تسمى بالأنظمة السياسية الديمقراطية، الدكتاتوريـة، النظـام الملكي التقليدي...الخ، وفي هذه الأطر تتجابه منظمات كفاحية هي أنواع من الجيوش السياسية، أحزاب وجماعات ضغط في الدرجة الأولى، وهذه المنظمات تستعمل وسائل عدة في العمل بغية الحـصول عـلى النصر، المال، العدد، التنظيم الجماعي، الدعاية، نـضالها يجـري وفقـاً لاسـتراتيجيات معينـة تلعـب دوراً أساسياً على الدوام، فالأنظمة السياسية، والأحزاب وجماعات الضغط، ووسائل النضال، والاسـتراتيجيات، تلك هي اشكال الكفاح السياسي[1].

[1]- موريس دوفرجيه: مدخل الى علم السياسة، ترجمة: د. سامي الدروبي، د. جمال الأتـاسي، دار دمـشق، سـوريا، (د.ت)، ص125.

المطلب الأول: حق المقاومة من حقوق الإنسان

ما من قضية شكلت موضوع نقاش ديني ودنيوي، شعبي ودولي، للعامة والخاصة مثل قضية حق المقاومة، فالمقاومة كلمة ترتبط بشرعية القائم بها وترتبط بالطابع شبه المقدس للسلطة الأقوى وترتبط بتهديد الجماعة السائدة في لحظة ما، وبهذا المعنى فهي كلمة مخيفة والبعض يرى عدم إعطائها حق الوجود، ولكن هل يمكن للبشر التقدم دون مقاومة الاعتياد على روتين النظام الحاكم لوجودهم، هل يمكنهم التنفس دون مقاومة الظلم الواقع عليهم، هل يمكنهم أكل لقمتهم بكرامة دون مقاومة الاستغلال لوسائل استمرار عيشهم، هل يمكنهم قول كلمتهم بحرية في غياب الحد الأدنى لقبول اختلافهم؟ أسئلة لا حصر لها جعلت الشعوب والدول تختلف، ويكون اختلافها جذرياً أحياناً حول مفهوم المقاومة.

منذ مزدك وكونفوشيوس وبوذا وأنبياء الديانات الإبراهيمية، كان الانشقاق جزءاً أساسياً من الحياة لكل الأديان والمعتقدات، وكان الخروج كالدينامو الذي يبعث الحياة في جسم يخشى على نفسه من فساد الناس وصدأ الأيام، ومع كل مؤسسة تبنى كان ثمة تيار رافض لعملية البناء والتأقلم مع السائد، ومع كل حركة تنشط، كان على العكس هناك من يبحث لها عن مكان تركن إليه تأخذ عبره حصتها من المنظومة السائدة دون طيش أو تهور إضافي، ولكن التاريخ، الصارم بأحكامه، أعطى السلطة لمن طلبها والنبالة لمن قاومها، وبقيت صورة المسيح المصلوب شاهداً على أن من الهزائم ما يفوق أرفع الانتصارات قيمة واعتباراً، ومن الانتصارات ما هو أشد عاراً من الهزيمة[1].

كان الإسلام الناشئ خروجاً على الأعراف والنظم العربية، وعندما تداعت عليه القبائل وتراكم على المسلمين الظلم، أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا... (الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق)، في نص قرآني يعطي مقاومة الظلم مشروعيتها الكاملة.

[1]- وشواهد التاريخ الإسلامي أدل برهنة على ذلك مثال واقعة الطف في كربلاء سنة 60 للهجرة النبوية، للتفصيل: محمد حسين بحر العلوم: الثورة الحسينية، أربعة أجزاء، مطبعة الغدير، النجف، العراق، 1998، ج3، ص243.

كانت البابية مقاومة للخلافة بالمعنيين الديني والقومي، كذلك كانت حركات الخوارج، ونجد بحق كل أشكال المقاومة السلمية أو المسلحة نعوتاً ألطفها مُرٌّ، وفي الحضارتين اليونانية والرومانية ارتبط التمرد بشكل عام بالبربرية، أما المقاومة في سنين طغيان الكنيسة في أوروبا فنالت أبشع التعبيرات، ومن الضروري متابعة مظالم الكنيسة وتاريخ محاكم التفتيش لمعرفة الثمن الباهظ لما جعل كلمة المقاومة في الأزمنة الحديثة تجد جذورها الأولى في الإصلاح الديني المسيحي، وكما شكلت كتب (المحن) التقارير الأولى لانتهاكات حقوق الإنسان في المجتمع العربي، شكلت مؤلفات العديد من رجال الكنيسة الإصلاحية عن الاضطهاد الذي كانوا ضحيته تقارير عن هذه الانتهاكات في أوروبا، ولعل في كتاب بيير جوريو (1637-1713م) (تأملات في الاضطهاد الفظيع الذي تعاني منه كنيسة الإصلاح في فرنسا) الصادر عام 1686 ما يعطي فكرة عن هذه المؤلفات[1].

في التراث الأدبي الغربي، (حق المقاومة) إذن، عقيدة بروتستانتية دخلت القاموس مع الحروب الدينية، وعلينا انتظار وصول زعماء بروتستانت للسلطة لكي يتبنى عدد من المنظرين الكاثوليك هذا المفهوم، وفي القرن الخامس عشر نجد عند المصلح الديني هولدريش زوينغلي (1484-1531م) إعطاء المواطنين حق مقاومة الطغيان والتخلص منه، وقد ارتبط تطور مفهوم المقاومة هذا مع تطور مفهوم آخر هو (العقد الاجتماعي) بتعبيراته الأولى (حوالي 1579م)، حيث كان الحديث عن عقدين اجتماعيين الأول بين الله والشعب والثاني بين الملك والشعب، وأي انتهاك يقوم به الملك تجاه الدين يعني انتهاكه لهذا العقد ويسمح بالتالي للشعب بممارسة حق المقاومة، أما القانوني غروتيوس (1583-1645م) فإنه ينطلق من فكرة احترام الحق الطبيعي للأشخاص باعتبار أن انتهاك هذا الحق هو الذي يمنحهم حق مقاومة الظلم والعسف[2].

اعتبر صموئيل فون بوفندورف(1632-1694) نظرية الحق الطبيعي قائمة على وجود نظام أخلاقي عالمي وقاعدة داخلية مستقلة للعدالة فوق القوانين المدنية،

---

[1] - د. إبراهيم صبري عبد الله وآخرون: الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1983، ص108.

[2] - نفس المصدر، ص109.

وصنف القانون الطبيعي والقوانين الإلهية داخل هذا النظام كمعطى أساسي وأول للكائن البشري، في حين صنف القوانين الوضعية باعتبارها بشرية يضعها المشرع لمجتمع معين ولذا فهي مرتبطة بالزمان والمكان والطبائع البشرية[1]، وهذه القوانين الوضعية باعتبارها تنطلق من مصالح المواطنين فهي تسمح لهم باستعمال حق المقاومة في حال وجود سلطة ظالمة، الاستنتاج الذي يصب في منطق جون لوك ويخالف فلسفة هوبز، ولعل فك الاتصال بين حق المقاومة والقوانين الإلهية عند بوفندورف قد أعطاه منذ ذاك الوقت طابعاً أكثر عالميةً وشمولاً.

يمكن اعتبار إعلان الاستقلال الأمريكي (1776/7/4) أول وثيقة تنص صراحة على حق المقاومة، وينطلق الإعلان في إقراره لحق المقاومة من مبدأ اعتبار السلطة العادلة تلك التي تنشأ من اتفاق المحكومين[2]، وأن الاعتداء على هذا العقد الاجتماعي من قبل المستعمرين يعطي الحق للناس في قطع أي التزام لهم مع السلطة الاستبدادية كحق وواجب، ويؤكد النص على أن المقاومة المسلحة هي المرحلة الأخيرة للاحتجاج ضد الهيمنة الاستعمارية (الإنجليزية يومئذ) في المستعمرات الثلاثة عشر الأمريكية، وقد أصبح هذا النص المبكر مرجعاً للعديد من حركات التحرير الوطني في القرنين التاسع عشر والعشرين.

يقول جورج دبليو بوش في معرض كلامه حول صفة الإرهاب وحركة مقتدى الصدر أبان مقاومة التيار الصدري للاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، (لو كانت بلدي محتلة لما كان لي خيار سوى المقاومة)[3].

إذاً الشرعية وغيابها، كانت أيضاً وراء نقاشات حق المقاومة خاصة عند استعمالها للعنف، وقد أقر (إعلان حقوق الإنسان والمواطن 1789) أربعة حقوق طبيعية للإنسان لا يجوز المس بها: (حق الملكية، حق الحرية، الحق في الأمن، الحق في مقاومة الظلم والاستبداد)، مؤصلاً لهذا الحق في الاتجاهات المدافعة عن هذه الحقوق بشكل مبكر، وقد اعتبرت المادة 33 من النص الثاني لإعلان حقوق الإنسان والمواطن

[1]- المصدر السابق ، ص110-111.

[2]- د. حسن حنفي وآخرون: الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1983، ص170.

[3]- حسين جميل: الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1983، ص259.

الصادر في 1793 أن حق مقاومة الظلم هو النتيجة الطبيعية لحقوق الإنسان الأخرى، أما (إعلان حقوق وواجبات الإنسان الاجتماعي) الذي أُقر في جنيف في 1793/6/9 فقد أقر في المادة العاشرة حقوقاً ستة هي المساواة والحرية والأمن والملكية والضمان الاجتماعي ومقاومة الظلم، واعتبرت المادة 44 (أن لكل مواطن الحق في مقاومة الظلم ويحدد شكل المقاومة في الدستور..)[1].

أوروبا المستفيدة من الاستعمار المباشر ستكون آخر المتبنين لمفهوم مقاومة الاستعمار وآخر القابلين لفكرة حق تقرير المصير، وحتى في الأوساط اليسارية في القرن التاسع عشر، كان يجري الحديث عن توسيع الحقوق السياسية للبلدان المستعمرة لا عن طريق تقرير المصير، كما أن القانون الدولي التقليدي في القرن التاسع عشر لم يتعد تنظيم اكتساب السيادة على المستعمرات وتأكيدها لصالح الدول الاستعمارية.

كان لثورة أكتوبر وولادة الأممية الثالثة في روسيا والرئيس الأمريكي توماس ودرو ويلسون (1856-1924) في الولايات المتحدة الأمريكية، الفضل في إعادة الاعتبار لمفهوم المقاومة بدفاعهما عن حق الشعوب في تقرير مصيرها، الأمر الذي لم تقبل به عصبة الأمم التي أصرت على مفهوم الشعوب البالغة والشعوب القاصرة والتي جاء حرفياً في المادة 22 من عهدها:

(1-المستعمرات والأقاليم التي ترتب على الحرب الأخيرة أنها لم تعد تخضع لسيادة الدول التي كانت تحكمها والتي تقطنها شعوب غير قادرة على الوقوف وحدها في الأحوال القاسية للعالم الحديث، ينطبق عليها المبدأ القاضي بأن رفاهية هذه الشعوب وتقدمها هي أمانة مقدسة في عنق المدنية وبأن يشتمل العهد على الضمانات الكفيلة بالاضطلاع بهذه الأمانة.

2-أن أفضل وسيلة لوضع هذا المبدأ موضع التطبيق العملي هو أن يعهد بالقوامة على هذه الشعوب إلى الأمم المتقدمة، التي هي بحكم مواردها وتجاربها وموقعها الجغرافي، في مركز يسمح لها بالاضطلاع بهذه المسؤولية، والتي هي راغبة في قبولها وأن تزاول هذه القوامة بواسطتهم بوصفهم سلطات قائمة بالانتداب وذلك بالنيابة عن

[1] - د. حسن حنفي وآخرون: المصدر السابق، ص172.

العصبة)[1]، إلا أن حركات التحرر الوطني قد بدأت تنمـو مـن الـصين حتـى المغـرب، ولم يعـد بالإمكـان الدفاع طويلاً عن موضوعة الشعوب القاصرة.

عبد القادر الجزائري سيفتح الباب لكاوسن اج كيدا ليصبح رمز المقاومة المناهضة للاستعمار الفرنسي في النيجر بين 1917-1920 وسـيزرع لاو تـشي (1899-1966) في الأدب العـالمي تلـك الـصلة الحيـة بـين المسؤولية السياسية للكاتب وحق المقاومة عندما ترك بيته وعائلته والتحق بالمقاومة الصينية للاحـتلال الياباني، مؤسس مجلة (قاموا حتى الرمق الأخير: Kang Dao di) ورئـيس تحريـر (آداب وفنـون حـرب المقاومة)، كما ربـط لاو تـشي بـين المقاومـة والتعدديـة الـسياسية وضرورة اجـتماع كـل التيـارات ضـد الاحتلال، هذا المثل الشرقي الإنساني والديمقراطي، كان يمكن لفرنسا المقاومة أن تعطيه للعالم لو ارتقـى (ميثاق المجلس الوطني للمقاومة) إلى مستوى حق تقرير شـعوب المـستعمرات لمـصيرها، فهـذا الـنص، الذي وضعته الرابطة الفرنسية لحقوق الإنسان واليونسكو في الكتاب الوثـائقي الـصادر عـنهما بمناسـبة الذكرى الخمسين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان: (الفتح العالمي لحقوق الإنسان)[2]، فيه تصور متكامـل ليس فقط للنضال ضد الفاشية وإنما إعادة إعمار فرنسا بعد التحرير. حيث ينص على:

- إقامة الديمقراطية الأكثر اتساعاً بإعطاء الكلام للشعب وإقرار الاستفتاء العام،
- الحرية الكاملة للفكر، للضمير والتعبير،
- حرية الصحافة، شرفها، واستقلالها عن الدولة وسلطان المال والتأثيرات الأجنبية،
- حرية التنظيم، والتجمع والتظاهر،
- احترام حرمة المنازل وسرية المراسلات،
- احترام الشخص الإنساني،
- المساواة المطلقة لكل المواطنين أمام القانون،

[1]- د. عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، الديمقراطية وحقوق الانسان في الـوطن العـربي، سلـسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1983، ص191.
[2]- المصدر نفسه ، ص229-230.

وقد طالب الميثاق ببناء ديمقراطية اقتصادية واجتماعية والتنظيم العقلاني للاقتصاد وتطوير ودعم التعاونيات الانتاجية وحق العمال في احتلال مواقع أساسية في مصانعهم وحق العمل والإجازة وتثبيت حد أدنى للأجر وتعزيز استقلال النقابات وإعداد خطة كاملة للضمان الاجتماعي.

للأسف نلاحظ بمرارة أن إعلان الاستقلال الأمريكي لم يرتق إلى علاقة مساواة مع الهنود والسود كما أن (مشروع إعلان المقاومة الأوربية1- 944) لم يجرؤ على حل ديمقراطي حقوقي لموضوع المستعمرات.

هذه النقاط السوداء في معركة (حق المقاومة) استمرت في أروقة الأمم المتحدة التي خرجت من سيطرة أوروبا الغربية وبالتالي أقر ميثاق الأمم المتحدة في المادة الأولى منه حق تقرير المصير والمساواة في الحقوق بين الشعوب، وجاء في المادة 55:(رغبة في تهيئة دواعي الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سلمية ودية بين الأمم المتحدة مؤسسة على احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها)، ورغم ذلك خاضت الشعوب المستعمرة حروباً طاحنة من أجل الاستقلال في أكثر من بلد لرفض الدول المستعمرة التخلي سلمياً عن مستعمراتها)[1].

ولعل التوصية رقم 15/1514 حول منح الاستقلال للشعوب والأقاليم المستعمرة في 14 ديسمبر 1960، تشكل النص الأوضح والأكثر تقدماً على هذا الصعيد حيث جاء فيها:

1-إن خضوع الشعوب للاستعباد الأجنبي أو سيطرته أو استغلاله يعتبر إنكاراً لحقوق الإنسان الأساسية ويناقض ميثاق الأمم المتحدة ويهدد قضية السلام والتعاون في العالم.

2-لجميع الشعوب الحق في تقرير مصيرها، ولها بمقتضى هذا الحق أن تحدد بحرية نظامها السياسي وأن تسعى في ظل هذه الحرية إلى تحقيق نموها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

[1]- حسين جميل: المصدر السابق، ص260.

3-يجب ألا يتخذ بأي حال تخلف الإقليم في الميدان السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو التعليمي ذريعة لتأخير الاستقلال.

4-يوضع حد لجميع أنواع الأعمال المسلحة أو أعمال القمع الموجهة ضد الشعوب غير المستقلة، وحتى تتمكن من أن تمارس في سلام وحرية حقها في الاستقلال التام وتضمن سلامة إقليمها الوطني.

5-كل محاولة تستهدف التقويض الجزئي أو الكلي للوحدة القومية أو سلامة إقليم أي بلد تعتبر منافية لأهداف ميثاق الأمم المتحدة[1]. وقد مهدت هذه التوصية لإقرار مبدأ حق تقرير المصير في المادة الأولى من العهدين الخاصين للحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتعبيراً عن آلام القارة السوداء، نال حق المقاومة وتقرير المصير حيزاً هاماً في الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب حيث جاء في المادة 20:

(1-لكل شعب الحق في الوجود ولكل شعب حق مطلق وثابت في تقرير مصيره وله أن يحدد بحرية وضعه السياسي وأن يكفل تنميته الاقتصادية والاجتماعية على النحو الذي يختاره بمحض إرادته.

2-للشعوب المستعمرة المقهورة الحق في أن تحرر نفسها من أغلال السيطرة واللجوء إلى كافة الوسائل التي يعترف بها المجتمع. 3-لجميع الشعوب الحق في الحصول على المساعدات من الدول الأطراف في هذا الميثاق في نضالها التحرري ضد السيطرة الأجنبية سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم ثقافية)[2].

ومع نهاية الحرب الباردة، خرجت فكرة حق المقاومة من مجرد حق شعب في الدفاع عن نفسه، فقد تداخلت معالم الاستبداد والاستعباد على الصعيد الدولي، وأصبح حق حماية الشعب الفلسطيني مثلاً مسؤولية دولية كما إن إمكانية هذا الشعب للنهوض بعد التحطيم المنهجي الإسرائيلي لمقومات وجوده تعتبر قضية إقليمية وعالمية وليس فقط فلسطينية، وغياب الدعم الإقليمي والعالمي لا يعني فقط معاناة فلسطينية،

[1]- المصدر السابق، ص263.

[2]- نفس المصدر، ص285.

بل يعني بكل بساطة، أن شعوب المنطقة يصعب أن تشعر بالأمان في ظل غياب الأمان بكـل مفاهيمـه عن الإنسان الفلسطيني.

يمكن القول اليوم أن أزمة العـالم الأحـادي القطـب سـتعيد مفهـوم المقاومـة بقـوة وبـشكل متعـدد الأشكال والميادين، فالولايات المتحدة التي تشكل القطب الأقوى ليست هي الأكثر تأهلاً على الصعيدين الحضاري والحقوقي لضمان القيم التي أعطت للحضارة الغربية بريقها، ومن جهـة ثانيـة، فقـد أعطـى الحيز الحالي لدمقرطة المعلومات والمعارف لكوادر بلدان العـالم القـدرة عـلى تجـاوز العطـاء الأمـريكي، بالأخص في كل ما يتعلق بالإصلاح الأخلاقي والثقافي والاقتصادي للنظام العالمي القائم، الأمر الذي يعني ببـساطة أن التزايـد المـضطرد للـسيطرة الأمريكيـة يعـزز بـشكل مـضطرد أشـكال المقاومـة في الـشمال والجنوب على حد سواء، وقد تجلى هذا الأمر أكثر فـأكثر بعـد أحـداث سـبتمبر 2001 والأسـاليب التـي اتبعتها الإدارة الأمريكية والتي كان من الواضح فيها غياب النضج والطابع الـرد فعـلي والتبـسيط الفـج واختصار العالم في فسطاطين: من ليس معنا فهو في معسكر الشر، من هنا مخاطر صـدور أي قـرار عـن الأمم المتحدة حول حق المقاومة ضمن التصور الأمريكي للإرهاب الذي يعطي الدولة كل حقوق إرهاب خصومها وأعدائها، ويحرم المجتمعات البشرية من مختلف أشكال مقاومتها للاحتلال والطغيان.

في تاريخ البشرية وحتى يومنا، كان الأقوى هو الذي يفرض قواعد الحـرب والـسلم، وأيـضاً وللأسـف، طبائع البشر أثناء الحـرب والـسلم، وبهـذا المعنـى، يبقـى الأقـوى المـسؤول الأول عـن البعـد الأخلاقـي للأشكال التي تأخذها المقاومة باعتبار الظلم منتج أساسي للّاعقلانية والحقد في العلاقات بين الإنسانية.

المطلب الثاني: الإرهاب والمقاومة

بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001، ركز الخطاب السياسي الأمـريكي، وأجهـزة الإعـلام وبعـض مراكز الدراسات الغربية، على إطلاق مفاهيم، سبق وأن طرحـت منـذ نهايـة الحـرب البـاردة، وسـقوط الاتحاد السوفيتي، وذلك بشكل تجريدي.

لقـد أصـبحت بعـض المـصطلحات، كالإرهـاب وصراع الحـضارات، وتـصادم الإسـلام والمـسيحية واليهوديــة، الــشغل الــشاغل للكثــير مــن أجهــزة الإعــلام، وجــرى

الحديث أيضاً عن (الإسلام والعنف) و(العرب والإرهاب)، وانبرى العديد من حملة الفكر الليبرالي في المنطقة العربية، تقديم الخدمات لتلك الدوائر الغربية، عبر الحديث عن (العقلية الفاشية الإسلامية)، وكون العقلية العربية في (غياهب التاريخ)، ولا علاقة لها بالمعاصرة، أو أنها سقطت من القطار الحضاري، وهي تسبح ضد التيار الذي تمثله الولايات المتحدة الأمريكية بحضارتها الجديدة وإنجازاتها التاريخية.

وقد استغل هذا الخطاب، طروحات بعض الجهات السياسية المتطرفة، التي تتبنى الإيديولوجية الدينية، عبر فهمها السياسي الخاص للفكر الإسلامي، والتي تضفي المشروعية من خلاله على أفعال وجرائم إرهابية، وجرى الخلط بين ما تمارسه تلك الجهات الإسلامية المتطرفة، من ممارسات، هي في جوهرها ممارسات سياسية مبنية على فهم بشري للفكر الديني، وبين عموم الفكر الإسلامي، وفكر وممارسات الشعوب المناضلة ضد الهيمنة والتبعية، ومن أجل التحرر والتقدم الاجتماعي.

إن التساؤل الذي أحاول معالجته في هذا المطلب، هو هل لمفهوم الإرهاب تأسيس تاريخي في فكر شعوب المنطقة العربية الإسلامية؟، وهل يمكن تقييم الممارسات التاريخية لقرون مضت، وفق القيم والمعايير الحالية، والتي وصل إليها المجتمع البشري، عبر سيرورة تاريخية؟

أولاً: الإرهاب لغة

يعني الفعل الثلاثي المجرد (رَهِبَ)، خاف. فيقال (رَهِبَ)، يَرْهَب ورَهبَةً ورُهْباً، أما كلمة (إرهاب) فهي مشتقة من الفعل المزيد (أرهب)، فيقال أرهَبَ فلاناً: أي خوَّفه وفزَّعه، أما الفعل المزيد بالتاء والمقصود (ترَهَّبَ)، فيعني انقطع للعبادة في صومعته، ويشتق منه كلمة الراهب، الراهبة، الرهبنة والرهبانية[1].

ثانياً: الإرهاب في النصوص التأسيسية الإسلامية

وردت مشتقات كلمة (رهب) ثمان مرات في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، لتدل على معنى الخوف والفزع[2]:

[1]- ابن منظور: لسان العرب، ج 3، دار مصر للطباعة، مصر، 1988، ص31.

[2]-جلال الدين السيوطي: المصدر السابق، ص337.

1ـ (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمتُ عليكم وأوفوا بعهدي أوفِ بعهدكم وإياي فارهبون)[1]، (فارهبون) فخافوني في نقضكم العهد ولا تخافوا غيري وإنما حذفت الياء لأنها في رأس الآية.

2ـ (قال ألقوا فكلما ألقوا سحَروا أعين الناسُ واستَرهَبوهُم وجاءُوا بسحر عظيم)[2]، استرهبوهم بمعنى خوّفوهم تخويفاً شديداً.

3ـ (ولما سكتَ عن موسى الغضبُ أخذ الألواحَ وفي نُسخَتها هُدىً ورحمةً للذين هُم لربِّهم يَرهَبُون)[3]، أي سبب رحمة للذين يخافون ربهم.

4ـ (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل تُرهبون به عَدوَّ اللـه وعـدوكم وآخـرين مـن دونهم لا تعلمونهم اللـه يَعلَمهُمِ...)، وتكمل الآية 61 مضمون الآية 60: (وإن جنَحوا للسَّلمُ فاجنح لها وتوكّل على اللـه إنه هو السميع العليم)[4]، وهنا تأتي كلمة ترهبون بمعنى تُخيفون.

5ـ (وقالَ اللـه لا تتخذوا إلَهَين اثنين إنما هو إله واحد فإياي فارهبون)[5]، فارهبون: أي خافوا عذابي.

6ـ (فاستَجَبنا لهُ ووَهَبْنا لهُ يحيى وأصلَحنا له زَوجَهُ إنهم كانوا يـسارعون في الخـيرات ويـدعونَنا رَغَبـا ورَهَبا وكانوا لنا خاشعينِ)[6]، رَغبا ورهبا: بمعنى رجاءَ رحمتنا وخوفاً من عذابنا.

7ـ (لأنْتُم أشدُّ رَهبةً في صدورهم من اللـهِ ذلك بأنهمُ قومٌ لا يفقهون)[7]، أشد رهبة: أشد تخويفاً.

8ـ (واضمم اليك جناحك من الرهب...)[8]، أي من الخوف.

كما وردت كلمة الرهبان بمعنى المنقطعين للعبادة من النصارى وذلك في الآيات التالية:

[1]- سورة البقرة: الآية 40.
[2]- سورة الأعراف: الآية 116.
[3]- سورة الأعراف: الآية 154.
[4]- سورة الأنفال: الآية 60-61.
[5]- سورة النحل: الآية 51.
[6]- سورة الأنبياء: الآية 90.
[7]- سورة الحشر: الآية 13.
[8]- سورة القصص: الآية 32.

1ـ (يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان لَيَأكلون أموال الناس بالباطل ويصُدّون عن سبيل اللـه والذين يَكنِزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل اللـه فبشّرهم بعذاب أليم)[1]، الرهبان: مُتنسّكي النصارى المنقطعين للعبادة.

2ـ (اتخذوا أحبارَهم ورُهبانهم أرباباً من دون اللـه)[2]، رهبانهم: نفس المعنى.

3ـ (... ولَتَجدَنَّ أقربَهم مودّةً للذين آمَنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قِسيسينَ ورُهبانا وأنّهم لا يستكبرون)[3]، رهبانا: نفس المعنى السابق.

4ـ (... وجعلنا في قلوب الذين اتّبعوه رأفةً ورحمةً ورهبانيةً...)[4]، رهبانية: مغالاةً في التعبد برفض النساء واتخاذ الصوامع. ومما تقدم نجد نوعاً من التطابق في استخدام الكلمة ومشتقاتها في القرآن الكريم، وما تدل عليه الكلمة في اللغة العربية عموماً، ونجد في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية بعض الكلمات التي تتضمن معنى الإرهاب والعنف، بمعنى استخدام القوة أو التهديد لتحقيق أهداف معينة، ومن هذه الكلمات: القتل، العقاب، البغي، العدوان...الخ.

هل عرفت الحضارة الإسلامية، الإرهاب في مجال الفكر والممارسة؟

يتعلق مفهوم الإرهاب في الفكر والممارسة في الحضارة الإسلامية، لدى بعض المستشرقين، وفي ذهنية دعاة صدام الحضارات، بمشروعية استخدام القوة والعنف، وقتال الخصم وترويعهم من قبل المسلمين، ويتعامل هؤلاء مع النصوص الإسلامية والمتعلقة بهذا الموضوع، ضمن سياق يجرد النص من الواقع التاريخي، كما يحكم ويحلل، ويضفي المشروعية من عدمها على حوادث، جرت قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، بمعايير عالم اليوم، ومثل هذا المنهج، يؤكد عدم صحته ودقته من الناحية المعرفية.

يتناغم هذا النهج الليبرالي الجديد لبعض المفكرين الغربيين في تحليل تاريخ المسلمين وتراثهم ومعتقداتهم، مع وجهة نظر خصومهم من بعض التنظيمات السياسية الإسلامية الذين يتبنون الإيديولوجية الدينية، ويستندون على فهمهم للدين الإسلامي على أسس ذرائعية مبنية على أفكار تجريدية دينية أو سياسية وتبسيطات

[1]- سورة التوبة: الآية 34.
[2]- سورة التوبة: الآية 31.
[3]- سورة المائدة: الآية 82.
[4]- سورة الحديد: الآية 27.

وخرافات تعكس التشوش الفكري اللاعقلاني في فهم التاريخ، وتتحدث بعض هذه القوى باسم الإسلام، دون أن تكون مخولة بذلك من قبل الشعوب المسلمة، ولا يمكن وضع هذه التوجهات إلا ضمن سياق فهم بشري للنصوص الدينية وتأويلها، مبني على تجريد النص الديني من الظروف التي استوجبته.

من ناحية أخرى يمكن أن يجد الباحث في التاريخ الإسلامي وفي العقيدة الإسلامية، نصوصاً توصل إلى استنتاجات مغايرة لما يتوصل إليها دعاة التطرف الديني، إن التعنت الديني ظاهرة تاريخية، وهي لا تشمل مجالاً محدداً، فنجد هذا التعنت في مجال التعامل مع الآخر من ناحية العقيدة، وفي مجال الفقه سواء في أحكام العبادات أو في أحكام المعاملات، وفي معرفة وتحديد العلاقات الدولية ضمن الفهم الإسلامي، وفي مقابل التعنت الديني، هناك أيضاً التسامح الديني وتقبل الآخر والتساهل، واللجوء إلى الإقناع والجدل الذي هو أجدى وأحسن من الجبر والقسر والإكراه.

ونجد في كلا الاتجاهين ضالتنا في النصوص الدينية، وبالتالي فإن الأمر لا يعدو فهماً بشرياً لنصوص دينية، الهدف منها بالأساس، وعبر فهم الوظيفة الاجتماعية للدين تاريخياً، السعي عند البعض تنظيم حياة الناس وإيجاد أشكال من السلم والتعامل الاجتماعي السويّ بين الناس، ومحاولة الآخرين للإستمرار في التسلط وإضفاء المشروعية على السلطة الحاكمة، ولكن دعاة صدام الحضارات، يتجاهلون النصوص المرنة السمحة، ويتجاهلون الجوانب الإيجابية المشرقة في الحضارة الإسلامية ومساهمتها في الحضارة الإنسانية.

لقد حدد المسلمون الأوائل بعض القواعد الفقهية التي رأوا فيها مصلحة الناس بل واعتبروا (حيثما تكون المصلحة العامة، حيثما تكون مصالح الناس، يكون شرع الله) ويرى الإسلاميون المتنورون بأن الأصل في الإسلام الإباحة والحرية والتي تعني حرية الاختيار الكامل في العقيدة وفي أمور الدين، ويشيرون إلى عدم وجود دعوات أساسية في الإسلام لإلغاء الآخر واستخدام العنف والإرهاب في فرض الأمر الواقع على المقابل الآخر، وهناك نصوص في القرآن تذهب في هذا المنحى.

1- (قل يا أيها الناس قد جاءكم الحقُّ من ربكم، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإنما يضِل عليها وما أنا عليكم بوكيل)[1].

2- (وقلْ الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)[2].

3- (ولو شاء ربُّك لآمَنَ مَنْ في الأرضِ كُلُّهم جميعاً أفأنت تُكرِهُ الناس حتى يكونوا مؤمنين)[3].

يؤكد المتنورون الإسلاميون ضمن قراءتهم للتاريخ الإسلامي بأن الرسول لم يبدأ دعوته للإسلام عن طريق استخدام العنف أو الإرهاب، بل حضّ القرآن على استخدام أسلوب قائم على أساس الجدل والإقناع، كما لم يأذن القرآن الكريم بالقتال ولم يعط للمسلمين وللرسول حق استخدام العنف والإرهاب ضد مخالفيهم طوال العهد المكي، وعندما هاجر الرسول إلى المدينة عقد وثيقة المدينة مع المشركين ومع اليهود، مع علمه باختلافهم في الرأي والعقيدة، والأكثر من ذلك لم يكن هناك لدى المسلمين وجهة لقتال مشركي قريش، فالتهديدات كانت تأتي من مشركي قريش، وقد أذن القرآن لمقاتلة مشركي قريش (أُذِنَ للذين يقاتلون بأنهم ظُلِموا وإنَّ اللـه على نصرهم لقدير)[4]، وهنا تعني الآية (بأن يدافعوا عن أنفسهم ولو بالقتال).

ويقول الواحدي النيسابوري المتوفى سنة 468هـ بأن، قال المفسرون كان مشركو أهل مكة يؤذون أصحاب رسول اللـه (ص) فلايزالون يجيئون من مضروب ومشجوج، فشكوهم إلى رسول اللـه (ص)، فيقول لهم: اصبروا فإني لم أؤمر بالقتال حتى هاجر رسول اللـه (ص) فأنزل اللـه تعالى هذه الآية[5].

لقد كان استخدام العنف والإذن بالقتال للرسول وللمسلمين محدداً وموجهاً بالأساس ضد مشركي قريش الذين قاموا بإيذاء المسلمين، ولم يكن هذا الإذن بالقتال موجهاً ضد المنافقين أو المشركين الأعراب في الجزيرة العربية، كما لم يكن موجهاً ضد اليهود والنصارى، ويرتبط هذا الإذن أيضاً بحق الدفاع عن النفس وارتباطاً بحماية دولة الرسول في المدينة.

---

[1]- سورة يونس: الآية 108.

[2]- سورة الكهف: الآية 29.

[3]- سورة يونس: الآية 99.

[4]- وفق الآية 39 من سورة الحج

[5]- علي بن احمد الواحدي النيسابوري: أسباب النزول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991، ص177.

ونجد هذه الوجهة في التعامل الإسلامي واضحة في كافة الغزوات والسرايا بعد بدر وقبل فتح مكة وكذلك بعد فتح مكة، حيث أن معظم أعراب الجزيرة قد انضموا إلى الإسلام وفق عهود ومواثيق في عام الوفود، كما لا يمكن النظر إلى حروب الردة في زمن الخليفة الأول إلا عبر فهم ظاهرة الارتداد، كظاهرة سياسية لا دينية وكونها تشكل خطراً على مستقبل دولة الرسول.

يستند دعاة التطرف الديني ضمن بعض القوى والتنظيمات السياسية الإسلامية إلى بعض النصوص والآيات التي تدعو إلى استخدام العنف والقوة ضد الخصوم، وهم يبنون فهمهم على إحلال هذه الآيات الواردة في سورة التوبة محل آيات الجدل والدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، في حين يعتبر دعاة التسامح الإسلامي، أن هذه الآيات استثناء وليست القاعدة، تقول آية الجزية (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ولا يُحرّمون ما حرَّم الله ورسولُه ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون)[1]، وتقول آية السيف (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم)[2].

وبعد حركة الفتح الإسلامي وتطور الفقه الإسلامي وتنوع فروعه وبلورة أصول الفقه، نظّم المسلمون الكثير من المبادئ التي تحدّد التعامل مع الدولة غير الإسلامية في حالة الحرب وفي حالة السلم ويمكن للباحث أن يجد ضالته في كتب السِيَر والتي هي بمثابة القانون الدولي العام والخاص في الفقه الإسلامي، وتعتمد تلك المبادئ الأساسية على نهج مرن يضمن حقوق النساء والشيوخ والأطفال وحمايتهم أثناء الحرب ولا يبرر بأي شكل من الأشكال إرهاب الناس وارتكاب المجازر وغيرها من الأمور البشعة التي تقترفها مجاميع من القوى السياسية الإسلامية المتطرفة في الوقت الحاضر استناداً إلى فهمهم المشوش لتلك المبادئ الفقهية.

---

[1]- سورة التوبة: آية 29 (آية الجزية).

[2]- سورة التوبة: الآية 5 (آية السيف).

إلا أن وجود مبادئ سمحة وفهمنا لها ضمن مرحلتها التاريخية وحساباتها التاريخية والاجتماعية والسياسية المعينة، لا يعني عدم ممارسة الإرهاب والعنف غير المبرر من قبل الحكام المسلمين ضد معارضيهم، فقد لجأ هؤلاء الحكام إلى حكم المسايفة لكي يسود الساحة العملية وبصفته الخيار الديني الأوحد، للتعامل مع الآخر، ووضع الآخر في خانة الكفر، إن الأعداد الكبيرة من المسلمين الذين اضطُهِدوا على يد الحكام المسلمين كانوا أكثر بكثير من عدد غير المسلمين سواء من أهل الذمة أو غيرهم من رعايا الدول غير الإسلامية، وقد مارس الكثير من الحكام ما يمكن أن نطلق عليه اليوم إرهاب الدولة المنظم.

لقد برر الأمويون بطشهم وإرهابهم استناداً إلى الفكر الجبري، فقد قال معاوية: (الأرض لله وأنا خليفة اللـه فما أخذتُ فلي وما تركته للناس فالفضل مني)[1]، وترك الحجاج تاريخاً حافلاً بالبطش والقمع، حتى إن أحد الفقهاء قال عنه لو أتت أمم العالم بأسوء ما لديهم، وأتينا نحن بالحجاج، لغلبنا امم العالم جميعا[2]، وسار الحكام العباسيون على نفس نهج الأمويين في التعامل مع الخصوم وإرهاب الناس من أجل تثبيت الحكم، ويشير السيوطي في تاريخ الخلفاء ما مفاده أن الدوانيقي وهو لقب أبو جعفر المنصور لبخله، (قتل خلقاً كثيراً حتى استقام ملكه)[3]، ولم يشمل الإرهاب المعارضين للسلطة وحسب، خارج إطار العوائل الحاكمة، من الناس المنتفضين ضد الحكم، بل عناصر وأفراد من العائلة الحاكمة، سواء في العصرين الأموي والعباسي، أو في حكم السلاطين العثمانيين.

وفي بعض فترات حكم العثمانيين، تتالت الفتاوى لمباركة أعمال السلاطين، وبلغت الذرائعية حداً أجازت فيه قتل السلطان الجديد، عند اعتلائه العرش، إخوته وبعض أبنائه بحجة منع الفتن والتناحر، وبلغ عدد الأمراء الذين قتلوا في يوم واحد، عند جلوس السلطان محمد الثاني (588هـ ـ 1456م) أربعين أميراً، وعندما توفي السلطان مراد الثالث (982هــ) وخلفه ابنه محمد خان الثالث، قتل بمجرد اعتلائه العرش 19 فرداً من إخوته، وعشر جوارٍ حاملات من أبيه، وقتل اثنين من أولاده،

[1]- عباس محمود العقاد: معاوية بن ابي سفيان في الميزان، دار النهضة، القاهرة، ط2، 1976، ص82.
[2]- ابي الحسن علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب، ج 3، دار القارئ، بيروت، ط 1، 2005، ص201.
[3]- عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي: تاريخ الخلفاء، ج 4، دار الساقي، بيروت، 1982، ص 136.

وظل الحديث عن هذا السلطان بأنه صالح عابد، يقيم الشعائر، ويذكر عنه (أنه جمع والعلماء المشايخ والقراء في الجامع الأموي، يقرأون القرآن، ويدعون لعساكر الإسلام بالنصر)[1].

وخلال التاريخ الإسلامي الطويل، نجم عن الاحتراب الطائفي، وعند المنعطفات الكبيرة، في فترات تغيير الحكم، مئات الآلاف من القتلى من الناس المسالمين، إن هذه الصفحات الدموية، هي تجسيد حي لصراعات سياسية اجتماعية، في فترة تاريخية معينة، من أجل السلطة، في إطار العلاقات الإقطاعية، التي ولّدت نظاماً إمبراطورياً، وجدت في الفكر الديني غايته، لتبرير حكمه وبطشه ومركزيته وقمعه وإرهابه، فالأمر يتعلق بمسألة كيفية استخدام الدين وتوظيفه في المجتمع.

وهنا ينبغي أن نذكر، أن الفئات المسحوقة، وحركات المعارضة ضد البطش والإرهاب، لجأت هي الأخرى إلى التعاليم الدينية والفكر الديني بشكل عام، من أجل الدفاع عن نفسها ومناهضة الإرهاب أو حتى لتبرير استخدام القوة والعنف ضد الحكم الجائر، ويتهم بعض المؤرخين المسلمين الذين كتبوا التاريخ وفق أهواء الخلفاء والسلاطين، تلك الحركات بالغلو في الدين واقترافهم للآثام والجرائم ضد الإسلام.

وعندما كانت رحى هذه الصراعات الدامية، تدور في المنطقة الإسلامية، لم يكن وضع الغرب أحسن بكثير، فالصراعات الدامية والحروب، واللجوء إلى الإرهاب في التعامل مع الخصوم، كانت سمات تلك المرحلة التاريخية سواء في الشرق أو في الغرب.

الفرع الأول: الحضارة الغربية ومسألة الإرهاب

الإرهاب ظاهرة تاريخية قديمة، مرتبطة باستخدام العنف غير المحدود تجاه الخصوم، وكان الإرهاب والتعنت في التعامل مع الآخر، واستخدام العنف ضده، سمة من سمات الإمبراطوريات عبر التاريخ، وفي جميع أنحاء العالم، لقد استخدم الإرهاب في الحضارات القديمة، سواء في بلاد الرافدين أو في الهند، أو في مصر، من قبل الحكام، واستخدم الرومان العنف ومصادرة الممتلكات، وقتل الخصوم وإعدامهم، كوسائل لإخضاع المعارضين.

---

[1] - كرد علي: خطط الشام، ج2، دار الرواد المزدهرة، ط1، بغداد، 1997، ص361.

إن محاكم التفتيش الدينية في العصر الوسيط الأوربي، إحدى مظاهر استخدام وممارسة الإرهاب بستار ديني في حين أن المسيحية، وفي نشأتها الأولى، دعت إلى التسامح والمحبة، ولم تتحول تعاليم المسيحية إلى تعاليم ونصوص مبررة للإرهاب، إلا بعد أن تحولت المسيحية من دين إلى سلطة، بعد قرون من وفاة السيد المسيح.

ونرى هنا، أن الاختلاف بين الإسلام والمسيحية يكمن في هذه النقطة، فالمسافة الزمنية بين تحول الإسلام من تعاليم دينية وأخلاقية إلى تعاليم سلطوية كانت قصيرة جداً، لأن الدولة الإسلامية نشأت في عهد الرسول، في حين أن هذه الفترة الزمنية طويلة واستمرت عدة قرون فيما يخص الديانة المسيحية.

لقد أقدمت محاكم التفتيش في إسبانيا عام 1483، على حرق ألفين من المواطنين بتهمة ممارسة السحر، ولم ينج المفكرون والفلاسفة من عقوبات محاكم التفتيش، فقد أُحرقت نساء من قبل السلطات الإنكليزية، ويذكر ديورانت في قصة الحضارة بأن مجمع الكرادلة في جنيف أقدم على حرق(14) إمرأة بتهمة تعاونهن مع الشيطان لجلب الطاعون للمدينة[1].

وإضافة إلى حرق المعارضين، نجد بعض النماذج الأخرى لتصفية الخصوم في الحضارة الغربية، ومنها شوي المعارضين والأعداء، وعلى نفس شاكلة العباسيين الذين قاموا بشوي الأسرى من القرامطة والزنوج، قام الإقطاعيون عام 1514م بشوي قائد ثورة الفلاحين في هنغاريا، كما تم شوي قائد حركة الفلاحين الألمان (جاكلين روبارخ)، على نار هادئة، بعد أن تم ربطه بعمود، وقد أيد قادة حركة الإصلاح الديني في ألمانيا وعلى رأسهم (مارتن لوثر) هذا الأسلوب لتصفية حركة الفلاحين[2].

إلا أن الفكر الغربي، استخدم مصطلح الإرهاب لأول مرة بعد انتصار الثورة الفرنسية عام 1789، وبالأخص خلال الأعوام 1793-1794، حيث استخدم مصطلح الإرهاب Terrorism في الموسوعة البريطانية للدلالة على الحملة التي قام بها الثوار خلال الأعوام 1793-1794، ضد تحالف الملكيين والبرجوازيين المعادين

[1]- ديورانت مل: المصدر السابق، ص2069.

[2]- نفس المصدر، ص2071.

للثورة، وقد أدت تلك الحملة إلى اعتقال 300 ألف مشتبه وإعدام 17 ألف شخص[1]، وتشير الموسوعة البريطانية (الأنسكلوبيديا)، إلى أن كلمة الإرهاب Terrorism هي في اللغة الإنكليزية العنف والرعب والهول.

وإذا كانت محاكم التفتيش، وما جرى خلال ما يسمى بمرحلة الإرهاب إبان الثورة الفرنسية، مع الفارق بين الأمرين، محطات قديمة، فإن الغرب شهد محطات إرهابية معاصرة، فالحربان العالميتان الأولى والثانية، والسياسة الاستعمارية للغرب في المستعمرات، وكل تلك الجرائم التي أودت بحياة الآلاف وأهدرت الكرامة البشرية وأرهبت عموم الناس، مظاهر معاصرة للإرهاب الغربي، ولكن، ورغم تلك المحطات الإرهابية، لا يمكن إطلاق صفة الإرهاب على الحضارة الغربية عموماً، كما لا يمكن أن نطلقه على الحضارة الإسلامية، فالحضارات ظاهرة تاريخية ضمن إطار تاريخ المجتمع البشري، وهي تحمل الشيء ونقيضه.

إن الحضارة الإنسانية عموماً سيرورة تاريخية، متمخضة عن الصراع والنضال، وتحمل الحضارة الغربية محطات مشرقة عديدة، محطات تحمل إنجازات تاريخية كبيرة، ومساهمات عظيمة في التقدم البشري، بحيث تشكل رافداً أساسياً في الحضارة العالمية التي تواجه اليوم مهمة حمايتها وتعزيز كل ما هو إيجابي فيها، في ظرف حرج، حيث التحدي الكبير لمواجهة الإرهاب ضمن لوحة شائكة وناتجة أساساً عن تحكم وإنفراد الولايات المتحدة الأمريكية في العالم، وسعيها لرسم قواعد المجتمع الإنساني وفق معطيات قوانينها الداخلية في عالم ما بعد الحرب الباردة، ولا ينفي هذا الأمر وجود منظمات إرهابية إسلامية وغير إسلامية تخلط بين أسباب الإرهاب وتبريرها.

وإذا كان بالإمكان تفهم أسباب الإرهاب كرد فعل غير عقلاني على السياسات الظالمة للولايات المتحدة الأمريكية، المبنية على أساس التلويح بالقوة العسكرية وإظهار نفسها كقوة إمبراطورية متحكمة في مصير العالم وحرصها على (العدالة) عن طريق فوهة البندقية، لا عن طريق تغيير صورتها في العالم، لكن لا يمكن قبول الذرائع وتبرير الإرهاب الذي تقوم به الحركات الإسلامية التي تريد فرض توجهاتها على

[1]- د. امام عبد الفتاح امام: الطاغية-دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، عالم المعرفة، الكويت، 1994، ص145.

الساحة الدولية وبالشكل الذي رأيناه في أحداث 11 سبتمبر2001، إن هذه الحركات عجزت عن العمل السياسي الجماهيري والنفس الطويل في النضال، وبدلاً من ذلك تعطي لنفسها الحق لقتل وإبادة أعداد لا محدودة وغير معروفة من الجنس البشري، من أجل فرض بديل سياسي عن طريق العنف والإرهاب.

الفرع الثاني: الفرق بين الإرهاب وجهاد الدفاع (المقاومة)

يمكن القول إن جهاد الدفاع يعني في المنشورات السياسية المعاصرة حق المقاومة المشروعة في حال تعرض البلد أو الوطن الى الغزو، فهو في الأساس فعالية سياسية تهدف الى درء المفسدة، وتحقيق مصلحة معينة، ولما كان الجهاد عموماً يعني بلوغ المشقة، وبذل الجهد[1]، وقد يكون بالأموال والأنفس، فلا يجوز حصر جهاد الدفع بالقتال فقط، فإذا كان درء المفسدة وجلب المصلحة، والذي يعني إخراج المحتل وإستعادة السيادة، يتم بطرق أخرى، وخاصة في الظرف الحالي، كأن يكون هناك عصيان مدني أو إضراب عام، أو الحوار والتفاوض مع الآخر من أجل تحقيق الهدف أي جلب المصلحة للوطن وإخراج المحتل، فيجب خوض كل هذه الأساليب الجهادية العصرية.

إن القتال واستخدام السلاح أسلوب مشروع من أساليب جهاد الدفع، وهو ليس الأسلوب الأوحد، وينبغي توفير مستلزمات هذا الاسلوب من جهاد الدفع، وهذه المستلزمات تخضع لموازين القوى السائدة والقدرة الفنية على القتال، وخاصة في ظل التكنولوجيا العسكرية الحديثة واسلحة الدمار الجماعي، والتي يتفوق فيها العدو على المسلمين.

ولكي، لا يؤدي القتال كأسلوب في ممارسة جهاد الدفع الى جلب المفاسد، بدل درئها، والقاء الناس في التهلكة، يجب أن يكون القرار باتخاذها صادراً من ولي أمر المسلمين، ولا يجوز لكل عالم أو مفتي أن يعلن القتال من جانبه، أو يدعو الناس الى القتال، لأن مستلزمات القتال وخوضه مسألة تتعلق بجوانب فنية وعسكرية، تخرج من اختصاص المفتي أو العالم الديني.

[1]- د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، طلاس للترجمة والدراسات والنشر، دمشق، 1986، ص463.

وتثار المشكلة في حالة عدم اتفاق المسلمين على ولي للأمر، في حالة وجود ضرورات جهاد الدفع، وفي مثل هذه الحالات يمارس المتغلب وهو المتولي، تدبير الأمور في البلاد، ودور ولي الأمر، الى أن تترسخ الشرعية من خلال إرادة المواطنين في البلد المعين، ويقابل مصطلح المتغلب في المنشورات السياسية المعاصرة وفي القانون الدولي مصطلح حكم الأمر الواقع.

تختلف الأعمال القتالية في حالة جهاد الدفع، عن أعمال إرعاب الناس وإرهابهم وإخافتهم، فالقتال في حالة جهاد الدفع لا يعني القتل العشوائي للناس الآمنين من نساء وشيوخ وأطفال، ولا يعني هدم البنى التحتية وهدر ثروات المواطنين، أو تفجير السيارات المفخخة، أو الأعمال الانتحارية، وتكون محصلته ونتائجه بقاء المحتل وتعريض الناس للقتل، وعدم الحصول على شيء، وقد أشار القرآن الكريم في سورة البقرة (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة)[1]، كما أن العقل لا يسمح أيضاً بالتعامل مع هذه المسألة دون حسابات واقعية، تبعد الهلاك والمفاسد عن الناس، وتحقق المنفعة السياسية دون تكاليف باهضة في الأنفس، إن الاستعداد للشهادة عامل أساسي، وحافز للمسلمين لتحقيق الواجب الشرعي المتمثل بإخراج المحتل عن الوطن، ولكن يجب عدم هدر هذه الطاقات والاستعدادات، وعدم التعامل معها بشكل عدمي، فالقتال في الوقت الحاضر ليس مجرد مبارزة بالسيف والرماح بين شخص وآخر، ودماء المسلمين ليست أرخص من دماء الناس الآخرين، وعلى ولي الأمر أن يحافظ على هذه الدماء الزكية، وإن كان لا بدّ من بذل الدماء وتقديم التضحيات، فلا بدّ أن يكون اتخاذ قرار القتال وفق حسابات دقيقة، مبنية على الحرص على كل قطرة دم من دماء المسلمين في جهادهم وسعيهم الى استعادة سيادة وطنهم، ولا ضير من تجريب أساليب أخرى تحقق المنفعة المطلوبة قبل اتخاذ قرار القتال[2].

وقد أشار القرآن الكريم في أكثر من آية الى مهمة ولي الأمر في هذا المجال، حيث يُشترط لصحة الجهاد وجود راية يُقاتَل من ورائها، يقودُها إمام المسلمين المبايع، أو مَن يُنيبه، أو المتغلب[3]، ومن الأدلة على ذلك ما يلي:

---

[1]- سورة البقرة: الآية 195.

[2]- جعفر السبحاني: الحكومة الإسلامية، مطبعة مهر-قم، إيران، 1993، ص186-187.

[3]- نفس المصدر، ص206.

1-(وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر مِـنهم لعلمـه الذين يستنبطونه مِنهم ولولا فضلُ اللـه عليكم ورحمته لاتبعتمُ الشيطانَ إلا قليلاً)[1]، ففي هذه الآيـة: النصُّ على وجوب لزوم أولي الأمر في حال الأمن والخوف، ولا شـكَّ أن الجهـاد والغـزو مـن أمـور الأمـن والخوف، التي ينبغي عندها الرجوع إلى أولي الأمر من الأمراء، وأصحاب الولاية من العلماء.

2-(يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال..)[2]، ففي هذه الآية: أمر من اللـه الى النبـي بحَـثٍّ أتباعـه من المؤمنين على القتال، ولم يأمر المؤمنين بحَثٍّ بعضهم بعضاً، وإنما خصَّ النبيَّ صلى اللـه عليه وسـلم بذلك لأنه هو ولي الأمر، فتبـين بـذلك أن التحـريض عـلى القتـال مِـن خـصائص الـسلطان، ولـيس مـن خصائص غيره.

3-أكد القرآن الكريم على لزوم طاعة ولي الأمر، ومَن ينيبه ولي الأمر لشؤون الغزو والجيوش، (يا أيهـا الذين آمنوا أطيعوا اللـه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)[3].

تناول الفقهاء موضوع مسؤولية ولي الأمر في حالـة جهـاد الـدفع، وقـد اشـار ابـن قدامـة وهـو مـن الحنابلة الى هذه المسؤولية في (الـمُغني) حيث قال: (أن النفير يعم جميع الناس ممـن كـان مـن أهـل القتال، حين الحاجة إلى نفيرهم لمجيء العدو إليهم، ولا يجوز لأحد التخلف، إلاّ مـن يحتـاج الى تخلفـه لحفظ المكان والأهل والمال، ومن يمنعه الأمير من الخروج، أو من لا قـدرة لـه عـلى الخـروج أو القتـال. وذلك لقول اللـه تعالى (انفـروا خفافـاً وثقـالاً)، وقـول النبـي صـلى اللــه عليـه وسـلم (إذا اسـتنفرتم فانفروا).

وقد ذمّ اللـه تعالى الذين أرادوا الرجوع الى منازلهم يوم الأحزاب، فقال تعالى:(ويستأذن فريق منهم النبي يقولون إن بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلاّ فرارا) ولأنهـم إذا جـاء العـدو صـار الجهـاد عليهم فرض عين فوجب على الجميع. فلم يجز لأحد التخلف عنه. فإذا ثبت هذا فإنهم لا يخرجـون إلاّ بإذن الأمير، لأن أمر الحرب موكول اليه، وهـو اعلـم بكـثرة العـدو وقلـتهم ومكـامن العـدو، وكيـدهم، فينبغي ان يُرجع الى رأيه لأنه أحوط للمسلمين[4].

[1]- سورة النساء: الآية 83.

[2]- سورة الأنفال: الآية 65.

[3]- سورة النساء: الآية 59.

[4]- عبد اللـه بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد: المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبـل الـشيباني، ج 8، دار الفكـر – بيروت، 2008، ص 364.

ويمنع القتال كأسلوب في جهاد الدفع منه إذا لم تتحقق المصلحة منه، وتقييد الجهاد بالمصلحة هو ما قرره ابن تيمية حين قال: (والمصلحة في ذلك تتنوع، فتارة تكون المصلحة الشرعية في القتال، وتارة تكون المصلحة في المهادنة، وتارة تكون المصلحة في الإمساك والاستعداد بلا مهادنة)[1].

أشار ابن رشد في (بداية المجتهد) الى معيار المصلحة كأساس لتحديد الموقف في التعامل مع العدو، وقد أجمل ابن رشد الآراء المتنوعة حول الموضوع وبين رأيه فيها، عبر التساؤل الذي طرحه حول موضوع المهادنة مع العدو.

يقول ابن رشد: (هل تجوز المهادنة؟ فإن قوماً أجازوها ابتداء من غير سبب، إذا رأى ذلك الإمام مصلحة للمسلمين، وقوم لم يجيزوها، إلا لمكان الضرورة الداعية لأهل الإسلام، من فتنة، أو غير ذلك، إما بشيء يأخذونه منهم لا على حكم الجزية، إذ كانت الجزية إنما شرطها أن تؤخذ منهم وهم بحيث تنفذ عليهم أحكام المسلمين، وإما بلا شيء يأخذونه منهم، وكان الأوزاعي يجيز أن يصالح الإمام الكفار، على شيء يدفعه المسلمون إلى الكفار، إذا دعت إلى ذلك ضرورة فتنة، أو غير ذلك من الضرورات، وقال الشافعي لا يعطي المسلمون الكفار شيئاً، إلا أن يخافوا أن يصطلوا لكثرة العدو، وقلتهم، أو لمحنة نزلت بهم، وممن قال بإجازة الصلح إذا رأى الإمام ذلك مصلحةً، مالك والشافعي وأبو حنيفة، إلا أن الشافعي لا يجوز عنده الصلح لأكثر من المدة التي صالح عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفار عام الحديبية، وسبب اختلافهم في جواز الصلح من غير ضرورة، معارضة ظاهر قوله تعالى (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)، وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر)، لقوله تعالى (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله)، فمن رأى أن آية الأمر بالقتال حتى يسلموا أو يعطوا الجزية ناسخة لآية الصلح، قال لا يجوز الصلح إلا من ضرورة، ومن رأى أن آية الصلح مخصصة لتلك، قال الصلح

[1]- أحمد بن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج 15، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، ص 174.

جائز، إذا رأى ذلك الإمام، وعضد تأويله، بفعله ذلك صلى اللـه عليه وسلم، وذلك أن صلحه صلى اللـه عليه وسلم عام الحديبية لم يكن لموضع الضرورة)[1].

أن القتال كشكل من أشكال جهاد الدفع كواجب شرعي، يستلزم توفير شروطها التـي أشرنـا إليهـا في المقتبسات التي اوردناها عن ابـن قدامـة، وعـن ابـن رشـد الـذي عـرض آراء الفقهـاء حـول الموضـوع، ونستنتج مما سبق:

1-الإرهاب ظاهرة تاريخيـة قديمـة، مرتبطـة باسـتخدام العنـف غـير المحـدود تجـاه الخـصوم، وكـان الإرهاب والتعنت في التعامل مع الآخر، واستخدام العنف ضده، سـمة مـن سـمات الإمبراطوريـات عـبر التاريخ، وفي جميع أنحاء العالم.

2-أن القاعدة الأساسية في مجال جهاد الدفع هي أن اعداد القوة والاسـتعداد لملاقـاة الأعـداء يتعلـق أساساً بالتخوف من غدر وخيانة الآخرين أي الكفار الذين عاهدوا المسلمين على عدم الغـدر والخيانـة. والاساس هنا أن المسلمين يلتزمون بالعهود التي قطعوها، ويتخـذون الاجـراءات اللازمـة (اعـداد القـوة ورباط الخيل)، مخافة انتهاك هذه العهود والمواثيق من الجانب الآخر، ولذا يؤكـد الطـبري أن الآيـة 61 من سورة الأنفال (وإن جنَحوا للـسَّلمُ فـاجنح لهـا وتوكّـل عـلى اللــه إنـه هـو الـسميع العلـيم)، غـير منسوخة، بالآيات (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) و(قاتلوا المشركين كافة)[2].

3-وحول مسألة الإرهاب في الفكر والممارسة الإسلامية، نستنتج مـن خـلال مـا ذكرنـاه في المبحـث أن الغلو الديني ظاهرة تاريخية، وهي لا تشمل مجالاً محدداً، فنجد هذا الغلو في مجال التعامل مع الآخر من ناحية العقيـدة، وفي مجـال الفقـه سـواء في أحكـام العبـادات أو في أحكـام المعـاملات، وفي معرفـة وتحديد العلاقات الدولية ضمن الفهم الإسلامي.

4-أن الأساس الذي ينبغي أن تتعامـل بـه الـسلطة والقـوى الـسياسية في مجتمعاتنـا الإسلامية في علاقاتها مع بعضها ومع الغير، هو عدم وضع الإسلام في تناقض مـع حريـة الفكـر والاعتقـاد، والاخـتلاف في الـديانات سـنة مـن سـنن الكـون، ولا يجـوز

[1] - ابن رشد القاضي ابي الوليد محمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: د. محمد بـن سـليمان، ج1، شـمس، إيـران، 1981، ص 313.

[2] - ابي جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، ج2، دار احياء التراث العربي، بيروت، 2001، ص 233.

الاستناد والتعامل بموجب دعوات دعاة الغلو والتطرف الديني في استخدام العنف والقوة ضد الخصوم، بناءً على نسخ الآيات التي تدعو الى الجدل والدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، بالآيات 5 و29 من سورة التوبة التي ذكرناها، وهي تعتبر استثناءً وليست القاعدة.

وفي معرض حديثنا عن الإرهاب وجهاد الدفع، نستنتج أن القتال واستخدام السلاح أسلوب مشروع من أساليب جهاد الدفع لإنقاذ البلد من المحتل، وهو ليس الأسلوب الأوحد، وينبغي توفير مستلزماته، حتى يؤدي الى جلب المحاسن ودرء المفاسد، ولا يجوز لكل عالم أو مفتي أن يعلن القتال من جانبه، أو يدعو الناس الى القتال، لأن مستلزمات القتال وخوضه مسألة تتعلق بجوانب فنية وعسكرية، تخرج من اختصاص المفتي أو العالم الديني، كما أن جهاد الدفع لا يعني القتل العشوائي للناس الآمنين من نساء وشيوخ وأطفال، ولا يعني هدم البنى التحتية وهدر ثروات المواطنين، أو تفجير السيارات المفخخة، أو الأعمال الانتحارية، ويكون محصلته ونتائجه بقاء المحتل وتعريض الناس للقتل، وعدم الحصول على شيء.

5-يشكل الإرهاب تهديداً مباشراً وخطيراً للمجتمع، وهو دعوة الى الفتنة، وليس عند الإرهابيين تأويل سائغ، وبالتالي فإن التكييف الفقهي لجريمة الإرهاب أقرب الى مسألة الإرعاب الذي يعتبر شكلاً من اشكال الحرابة، وقد يقوم الخارج في حالة الإرهاب بمجرد الإرعاب، أو القتل والسرقة أيضاً، ونرى عدم اشتراط البعد عن العمران كشرط للإرهاب، وخاصة في حالة ضعف سلطة الإمام الحاكم، لصعوبة توفير الأمن وإغاثة المستعين، وعليه فإن طبيعة الفعل الجرمي الذي يمارسه القائم بالإرهاب، تحدد عقوبته، غير أن الإرهاب (الإرعاب) في الوقت نفسه يختلف عن الحرابة، وبالتالي فأن السلطة الإسلامية مدعوة الى التكييف الفقهي لجريمة الإرهاب على أساس كونها من جرائم التعزيز، وبالتالي إيجاد الحكم القانوني لها، علماً أن اتخاذ عقوبة شديدة من جرائم الإرهاب في الوقت الحاضر في المجتمعات الإسلامية، أمر يحفظ هيبة الإسلام، وكرامة المسلمين.

المبحث الرابع

الأمم المتحدة والحق في المقاومة

ان قرار مجلس الامن رقم 1483في2003 الذي وصف الحرب الأمريكية على العراق (احتلال) لكون الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا دولتين قائمتين بالاحتلال، له آثار قانونية وأخلاقية مهمة أولها حق الشعب العراقي في مقاومة الاحتلال كما استقرت على ذلك قرارات الأمم المتحدة.

لكن هذا الحق أُغفل عمداً واستبدل بالتركيز السياسي والإعلامي على مناهضة الإرهاب، وتوصيف اعمال مقاومة الاحتلال بأنها إرهاب، ونظراً الى أهمية هذا الموضوع لمخالفته المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الانسان، فإن محاولة أمريكا اسقاط حق المقاومة للشعوب المقهورة تجعل مهمة تناول هذا الموضوع ذا أهمية حقيقية لجميع الشعوب.

المطلب الأول: ميثاق الأمم المتحدة والكفاح المسلح للشعوب المستعمرة

لقد صيغ ميثاق الأمم المتحدة على زعم انه وثيقة دولية لصالح شعوب العالم كافة، وليس ادل على ذلك ما جاء في ديباجته التي توجت بتعبير (نحن شعوب الأمم المتحدة)، وجاءت الفقرة الثانية من المادة الأولى منه لتضع بين أهدافه الأساسية (إنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها حق تقرير مصيرها)، وتأكد ذلك بنص المادة(55) من الميثاق.

كما أن الفقرة الرابعة من المادة الثانية من الميثاق قد نصت على ان يمتنع أعضاء الهيئة جميعاً في علاقاتهم عن التهديد باستعمال القوة أو استخدامها، كما منحت المادة(51) الدول حق الدفاع عن نفسها، حيث نصت على انه ليس في هذا الميثاق ما يضعف او ينقص الحق الطبيعي للدول فرادى أو جماعات في الدفاع عن أنفسهم[1].

[1]- سعد ناجي جواد: المصدر السابق، ص3.

وانطلاقاً من إن حق الشعوب في تقرير مصيرها يشكل قاعدة آمرة في القانون الدولي، وان الاستعمار جرم دولي، إضافة الى كونه انتهاكاً لحقوق الانسان، فقد أُجيز للشعوب المستَعمَرة بممارسة الدفاع عن حقها في تقرير مصيرها، والحصول على الاستقلال بمختلف الوسائل المنصوص عليها في الميثاق، ومنها استخدام القوة بموجب المادة(51)، وهذه المرجعية في ممارسة الشعوب المستَعمَرة بحقها في الكفاح المسلح، قد اكدت عليها محكمة العدل الدولية في رأيها الاستشاري حول وجود جنوب افريقيا في ناميبيا، وعززتها بالآراء الانفرادية لقضاة المحكمة، هذا فضلاً عن دراسات أجريت في اللجنة الفرعية لحقوق الانسان حول حق تقرير المصير للشعوب[1]، حيث اكدت ان استخدام القوة من قبل الشعوب الرازحة تحت السيطرة الاستعمارية، ليس خروجاً على مبدأ تحريم استخدام القوة الوارد في الفقرة (4) من المادة(2) في الميثاق، لأن حق الشعوب المستَعمَرة في الدفاع عن نفسها، هو حق هذه الشعوب في الدفاع عن هويتها الوطنية ضد أعمال القوة او القهر، التي لا تترك لهم بديلاً عن هذا الدفاع.

المطلب الثاني: مشروعية الكفاح المسلح للشعوب المستعمرة

عندما اعتمدت الجمعية العامة العهدين الدوليين لحقوق الانسان في 1966/12/16، ورد في المادة الأولى من كلا العهدين نص حول حق الشعوب في تقرير مصيرها، واعتمدت الجمعية العامة بقرارها رقم 2621 بتاريخ 1970/10/12، برنامج العمل من اجل التنفيذ التام لإعلان الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة، وورد فيه ان للشعوب المستَعمَرة حقها الأصيل في الكفاح بجميع الوسائل الضرورية التي في متناولها ضد الدول الاستعمارية[2].

وتأكيداً لممارسة الشعوب حقها في تقرير المصير بمختلف الوسائل المتاحة ومنها الكفاح المسلح، فقد اعتمدت الجمعية العامة مجموعة قرارات بمنح حركات التحرر الوطني صفة المراقب في الأمم المتحدة، كونها ممثلة للشعب المناضل في سبيل الاستقلال، والنموذجان الشاخصان لذلك هما المؤتمر الوطني لجنوبي افريقيا ممثلاً عن شعب جنوبي افريقيا، ومنظمة التحرير الفلسطينية ممثلةً لشعب فلسطين.

[1]- باسل يوسف بجل: المصدر السابق، ص 102.

[2]- أبو بكر الدسوقي: العراق والعقوبات الذكية، مجلة السياسة الدولية، العدد 145، يوليو2001، ص20.

ان منح حركات التحرر الوطني صفة المراقب في الأمم المتحدة ينطوي على أبعاد قانونية مهمة، من حيث تمثيل هذه الحركات لشعوبها في نضالها من أجل حقها في تقرير المصير بجميع الوسائل المتاحة، ومنها الكفاح المسلح، حيث يعد أفرادها مقاتلين يتمتعون بحقوق الجنود النظاميين[1].

أثر تبدل البيئة السياسية الدولية على اتجاهات الجمعية العامة حول مشروعية الكفاح المسلح للشعوب المستَعمَرة في مختلف القرارات الصادرة عن الجمعية العامة منذ عام 1973 وحتى عام 1990، ثم صدر القرار 130/45 بتاريخ 1990/12/16، ليؤكد على مشروعية الكفاح المسلح للشعوب المستَعمَرة في الفقرة الثانية من القرار، واللافت للنظر أن هذا القرار قد تم اعتماده بأكثرية (113) صوتاً ضد (15) وامتناع (23) عن التصويت، وقد صوتت ضده الدول الغربية وإسرائيل، ومن الدول الممتنعة عن التصويت الإتحاد السوفيتي وبعض الدول التي كانت ضمن المجموعة الإشتراكية مثل هنغاريا وتشيكوسلوفاكيا وأوكرانيا ورومانيا، ما يؤشر بداية على تأثير تبدل البيئة السياسية الدولية على تصويت الدول وفي الدورة التالية للجمعية العامة صدر القرار 87/46 بتاريخ 1991/12/16، وبأكثرية (113) صوتاً ضد (22) وامتناع (22)، وما يلفت النظر في هذا القرار انه أزال تعبير الكفاح المسلح من الفقرة الثانية واكتفى بعبارة جميع الوسائل اللازمة.

ثم جاء القرار رقم 94/48 بتاريخ 1993/12/20، الذي ينطوي على (28) فقرة، وصدر بأكثرية(101) صوت ضد (26) وامتناع (36) عن التصويت، ليؤشر على مزيد من الإنحسار في عدد الدول المؤيدة للقرار وتزايد في عدد الدول الممتنعة، وجاء في الفقرة الثانية من القرار بصياغة مخففة عن الدورة السابقة، حيث جاء فيها (تؤكد من جديد شرعية كفاح الشعوب، بجميع أشكالها وبجميع الوسائل المتاحة، في سبيل تحقيق الإستقلال والسلامة الإقليمية والوحدة الوطنية والتحرر من السيطرة الإستعمارية والفصل العنصري والإحتلال الأجنبي)[2].

[1]- يوسف باسل بجل: المصدر السابق، ص45.
[2]- المصدر نفسه ، ص48.

ثم حفلت الدورة 50 للجمعية العامة بتطور أكثر اثارة، إذ أُزيل من جدول الأعمال للجنة الثالثة في الجمعية العامة البند المعنون (الإعلان العالمي لحق الشعوب في تقرير المصير والإسراع في منح الاستقلال التام للبلدان والشعوب المستعمرة من أهمية لضمان حقوق الانسان ومراعاتها على وجه فعال)، واكتفي ببند تحت عنوان (الإعلان العالمي لحق الشعوب في تقرير المصير)[1].

[1]- د. علي كاظم المعموري: الأمم المتحدة، مصدر سابق، ص377.

المبحث الخامس

التحديث السياسي ضمان للحريات

يمثل التحديث السياسي أهمية كبرى لدى كثير من كتاب السياسة المعاصرين، إلا أن هؤلاء الكتاب يرون أن الدراسات التقليدية التي تناولت مفهوم التحديث السياسي في الدول الغربية ليست ملائمة لتفسير مشكلات التحديث السياسي وأنماطه في دول العالم الثالث، ويعود ذلك لسببين أساسيين: الأول، إن الدراسات التقليدية وضعت في إطار الثقافة الغربية، وإنها تعبير عن محصلة تطور التأريخ الأوربي، والثاني، تفترض الدراسات الليبرالية أن التحديث السياسي لا يمكن تحاشيه وأنه ذو مسار واحد وهو الديمقراطية، وتفترض الدراسات الاشتراكية أن التحديث السياسي حقيقة حتمية وأن الثورة هي الطريق الوحيد للتحديث السياسي، ومن ثم فان كلاً من هذه الدراسات تفترض مساراً تأريخياً لابد من الإقتداء به، وإنها لم تعد مقيدة في دراسة التحديث السياسي في دول العالم الثالث الذي يتم في إطار ثقافات مختلفة وأنظمة سياسية متباينة.

التعريف بالتحديث السياسي وأبعاده

التحديث السياسي مفهوم مركب من مفهومين: الأول، مفهوم التحديث والثاني، مفهوم ما هو سياسي، ويقصد بالتحديث بصفة عامة في أوسع معانيه الانتقال من وضع إلى آخر على وفق معيار معين، وبوصفه السياسي أنه التغير الذي يشمل كل ما له صلة بالعملية السياسية، إذن مفهوم التحديث السياسي مفهوم له علاقة بجوانب الحياة السياسية كافة، ونظراً للتنوع الكبير في أنماط النظم السياسية التي يعرفها المجتمع المعاصر سواء من ناحية التنظيم أو العلاقات والأهداف التي يسعى إليها كل نظام كان طبيعياً انعكاس ذلك التنوع على الاتجاهات التي تناولت دراسة التحديث السياسي وأبعاده[1].

---

[1]- جابر سعد عبد الله: التغيير السياسي في الأرجنتين في الفترة البيرونية الأولى، من1945-1955، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية القانون والسياسة،1981، ص69.

لذلك فإنّ مهمة هذا المبحث مناقشة موضوعين: الأول، الاتجاهات المختلفة في التعريف بالتحديث السياسي (التحديث السياسي كمفهوم) والثاني، أبعاد التحديث السياسي (التحديث السياسي كعملية).

المطلب الأول: الاتجاهات المختلفة في التعريف بالتحديث السياسي

وضع أفلاطون وأرسطو مفهوم التحديث السياسي في قلب فكرهما السياسي، فأشارا إلى أن التحديث السياسي يحدث عندما تتجه الأشكال المختلفة للحكومة – الملكية، والأرستقراطية والديمقراطية والاستبدادية نحو التطرف أو فقدان التوازن، فالحكومة يمكن أن تختل أو تفسد بعد أن تصبح السلطة الحاكمة موطناً للخلافات، فقد كانت المبادئ التي قامت عليها مفاهيمهما السياسية حول أشكال الحكومة وأسباب دوامها وآثار تغييرها من المفاهيم التي أثرت على تطور الفكر السياسي والنظرية السياسية، وقد أعيدت هذه الأفكار سواء بالتكرار أم بعد تعديل في كتابات شيشرون ودانتي وميكافيلي ولوك وماركس وغيرهم من المفكرين[1]، وتكشف الدراسات المعاصرة في الفكر السياسي الحديث عن اتجاهين رئيسين في دراسة التحديث السياسي: الاتجاه الليبرالي و الاتجاه الماركسي.

الأول: الاتجاه الليبرالي:

ينطلق في شرحه لمفهوم التحديث السياسي عن القيم الديمقراطية في المجتمع الليبرالي، إذ إن الديمقراطية هي المسار الوحيد والنتيجة الطبيعية لعملية التحديث السياسي، وكما شهدته الدول الأوربية تضمن[2]:

1-اتساع مركزية السلطة الحكومية، والتمايز والتخصص، اللاحق، للأبنية والوظائف السياسية.

2-المشاركة الشعبية المتزايدة، والتي تستند إلى مبدأ المساواة السياسية بوجه خاص[3].

[1]-Harris ‹peter B: foundations of political science (London: Hutchinson & Co, 1976) p.170.

[2]- عبد الغفار رشاد محمد: دور النخبة في التنمية السياسية: دراسة مع محاولة للتطبيق على الدول النامية، النموذج المصري، مدبولي، القاهرة، 9781، ص149.

[3]- وليس المساواة القانونية كما تنص عليه دساتير الدول ومنها دستور 2005 العراقي، راجع المادة 14، المادة 45، مثلاً.

3-الوحدة القومية ودمج الأفراد بصورة متزايدة في النظام السياسي وربطهم عاطفياً به.

الثاني: الاتجاه الماركسي:

ينطلق من اتجاه مغاير في شرحه لمفهوم التحديث السياسي، فهو ينبع من الفلسفة الماركسية التي ترى أن الطريق الوحيد لعملية التحديث السياسي هو الصراع الطبقي الذي يؤدي إلى الثورة ويؤكد الماركسيون على أنهم لا يسعون إلى التحديث السياسي والاقتصادي فحسب بل إلى تحديث طبيعة الإنسان وإيجاد دور قيادي له في عملية التغيير، والتحديث السياسي الذي شهدته الدول الاشتراكية هو الثورة الشاملة التي تسعى لتغيير خريطة المجتمع تغييراً جذرياً، أي أن نقطة البدء هي إجراء تحديث في البناء التنظيمي للدولة ثم متابعة التحديث بالتوعية والتحديث الثقافي تحت قيادة الحزب الشيوعي[1].

وإذا كان التحديث السياسي قد أخذ في الدول الغربية اتجاهاً يختلف عنه في الدول الاشتراكية فإنه في الدول النامية يختلف كثيراً عن هذين الاتجاهين وكثيراً ما تأتي التغيرات فجائية وسريعة ومتقطعة، وترتبط هذه التغيرات بتغير القيادات وبانتكاسات تعترض هذه الدول كالهزيمة في الحرب أو الانقلابات، ولعل ذلك يجعل التغيرات تأخذ شكلاً متقطعاً ولا تمس جذور المجتمع فتظل تغيرات سطحية أو تطور بطيء لا يساير متطلبات التنمية وما تحمله من تحديات للدول النامية، ولاسيما أن هذه الدول تشهد تغييرات غير متوازنة إذ لا تتم التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالمعدل نفسه، وكل هذا يشير إلى خصوصية التحديث السياسي في الدول النامية[2].

وعلى الرغم من الاتفاق العام حول وجود اتجاهين في دراسة التحديث السياسي، إلا أن الكتاب السياسيين ذهبوا في اتجاهات متعددة في دراستهم للتحديث السياسي في المجتمعات المختلفة، فقد عالج الأستاذ (رو) التحديث السياسي انطلاقاً من العوامل التي تحدث التغير في عملية صنع السياسة العامة التي تتأثر بالتحولات المادية والاجتماعية ويتفاعل الساسة والمؤسسات السياسية والفكرية مع العالم المحيط بهم،

[1]- محمد نعمان جلال: الثورة الثقافية البروليتارية والتغيير السياسي في الصين، مطبعة الإسكندرية، القاهرة، 1978، ص33.
[2]- عبد الغفار رشاد محمد: دور النخبة في التنمية السياسية، المصدر السابق، ص189-190.

البيئة: اقتصادية واجتماعية وتكنولوجية ودستورية....الخ، وهذه العوامل جميعاً تؤدي بدورها إلى حدوث تحديث سياسي، وبذلك يصبح التحديث السياسي هو (عملية صنع السياسة العامة التي تتأثر بالتحولات المادية والاجتماعية وبتفاعل الساسة والمؤسسات السياسية والأفكار مع العالم المحيط بهم)[1].

وهناك من الباحثين مثل كارل دويتش الذي حاول دراسة التحديث السياسي داخل المجتمعات من حيث مصدر التغيير الذي قد يكون داخلياً نتيجة الصراع أو خارجياً نتيجة تحديات خارجية أو نتيجة لاحتكاك ثقافي بثقافات مختلفة، كذلك حاول دراسة التحديث السياسي من زاوية دينامية انتشار التجديدات كأن تبدأ من الحضر إلى الريف أو من العاصمة إلى الأقاليم، أو من الطبقات العليا إلى الطبقات الدنيا، هذا إلى جانب دراسة نوعية التغيير هل هو تغيير ثوري مفاجئ؟ أم هو تغيير تدريجي بطيء ؟، بمعنى هل حدث انقلاب وتغيير مفاجئ في توزيع القوى السياسية وسلطات اتخاذ القرار؟، أم كان هذا التغيير تدريجياً وبطيئاً؟ وما هي العلاقات بين المتغيرات السياسية -في مجال سلطات اتخاذ القرار -وبين التغيرات في القيم والاتجاهات والسلوك السياسي داخل هذه المجتمعات؟، وقد يحدث التحول السياسي بفعل وصول حزب إلى مصاف السلطة بالأساليب المشروعة، ويحاول تطبيق برنامجه الذي يختلف عن برنامج الحزب السابق، وقد يكون التحديث السياسي ناجماً عن تزايد حركة التعليم واتساع نطاق التصنيع والتحضر[2].

وحاول البعض الآخر، مثل ليدز، توضيح الأسباب التي تؤدي إلى التحديث السياسي، وهذه الأسباب تتمثل في[3]:

1-التكنولوجية والعلم والتصنيع.

2-مراحل الاضطراب السياسي والاجتماعي، مثل: الحروب الأهلية والدولية والأزمات.

---

[1]-Rome ،Eric: modern politics ،An introduction to behavior and institutions (London: Rout ledge & keyan ،ltd., 1969) p.99.

[2]-د. نبيل السمالوطي: بناء القوة والتنمية السياسية: دراسة في علم الاجتماع السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978، ص184-185.

[3]-Leeds, C.A.: Political studies (London: Macdonald & Evan Ltd., 1975) p.211.

3-الأفراد الحركيون، وهم الأشخاص الذين يملكون نفوذاً أساسياً وقوة سياسية، ويرغبون في التحديث.

4-الاتجاهات، فالمجتمعات التي تؤكد على الإنجاز يكون أفرادها أكثر تقبلاً للتحديث مقارنة بالمجتمعات التي لا تؤكد على الإنجاز، ومن ثم يسعى أفرادها للحفاظ على الوضع الراهن.

5-المثل العليا والأهداف التي تطرحها الأيديولوجيات السائدة في مجتمع ما، والتي قد تكون ذات أساس ديني (كالإسلام والمسيحية) أو وضعي (الديمقراطية والاشتراكية).

ويرى ليدز أيضاً أنّ التحديث السياسي يتضمن تفاعلاً بين نوعين من القوى[1].

1-القوى الدافعة للتحديث، هي القوى التي تقوم بالعمل السياسي مباشرة داعية إلى التحديث، وتتمثل هذه القوى بالأفراد والجماعات والأحزاب السياسية والمنظمات وغيرها، ويأخذ العمل السياسي ثلاثة أشكال:

أ-شكل دستوري، ويكون من خلال قنوات النفوذ المقبولة في المجتمع، مثل: البرلمان والمؤسسات السياسية، والإعلام.

ب-شكل مباشر غير عنيف، ويأخذ أشكالاً تندرج من القيام بنشاط على المستوى المحلي إلى القيام باحتجاج على المستوى القومي.

ج-شكل مباشر عنيف، إذ لا توجد قنوات دستورية للتعبير، وتسد كل المسالك السليمة للتفاوض، ويصبح العنف هو الحل الوحيد.

2-القوى المعارضة للتحديث، هي القوى التي تعمل على الحفاظ على الوضع الراهن من خلال عمليتي المساومة والتوفيق وتؤدي إلى حلول محافظة، وهذه القوى هي:

أ-أعضاء الطبقة الحاكمة، فهم يرون أن مصالحهم في الغالب يحميها النظام القائم الذي أمن لهم الوصول إلى السلطة في الماضي واستمرارها.

ب-الموظفون الإداريون الذين يرون أن مهمة التحديث تدخل في اختصاص الحكومة بحكم مسؤوليتها الاجتماعية، وأن هذا التحديث يجب أن يتم من خلال القوانين والمؤسسات القائمة.

ج-الاتجاهات السياسية التي تؤكد على التطور التدريجي البطيء.

---

[1]- Op. cit. p.212–213. -

ويتناول (ابتر) التحديث السياسي من منظور آخر ويتضح هذا من خلال السؤال الذي أثاره، لماذا تتغير النظم السياسية؟ والإجابة هي: عندما تكون التغيرات في المجتمع كثيفة لدرجة تفشل البنى السياسية في التعامل معها أو تصبح غير قادرة على التطبيق الفعال للإكراه، وقسم ابتر الكُتّاب الذين تناولوا تغير النظام السياسي إلى مجموعتين[1]: الأولى، ترى أن المجتمع يتكون من مصالح متنافسة ومتفاعلة -ومصالح أفراد وجماعات تولد صراعاً، ووظيفة الحكومة هي تسوية مثل هذا الصراع، ونظراً لأن الحكومة لها جهاز لصنع القرارات يستجيب لنقاط التوتر في النظام فإن التغير المناسب يأتي منه.

الثانية، ترى أن الحكومة هيئة تعليمية تجسد مجموعة من المثاليات، وتتميز بالعقلانية، ومن ثم تقود نحو عصر الازدهار، فتصبح الحكومة الأداة التي عن طريقها يحدث التغير، فالحكومة هي التي تقوم بالمبادرة ولا تكون مستجيبة كما في الأولى.

ويتناول ديفيد ايستون التحديث في النظام السياسي من منظور فكرة النظام وتحليل النظم، ورأى أن النظام السياسي هو مجموعة من التفاعلات التي تتم من خلالها عملية التخصيص السلطوي للقيم، وتشير هذه العملية إلى خمسة عناصر أساسية[2]:

أولها: المدخلات، وتتكون من: مطالب وهذه المطالب قد تكون مطالب مادية تتعلق بتوزيع السلع والخدمات أو مطالب تتعلق بتنظيم السلوك الاجتماعي أو مطالب سياسية تتعلق بالرغبة بالمشاركة والتأييد، وقد يتمثل في تأييد مادي كدفع الضرائب أو التطوع في الجيش أو تأييد أدبي يتمثل في الالتزام بالقانون وطاعته، ومن حيث مصدر المدخلات يمكن أن يكون داخلياً أو خارجياً.

ثانيها: عملية التحويل، إذ يتم تحليل واستيعاب هذه المطالب في أبنية النظام التشريعية والتنفيذية.

ثالثها: المخرجات، وتتمثل في السياسات والقرارات التي يصدرها النظام، والتي يتم على أساسها تقويم أداء النظام وتحديد قدراته.

رابعها: التغذية الاسترجاعية، وتتضمن تأثير المخرجات في بيئة النظام السياسي من حيث إشباعها لمطالب قائمة أو إيجادها لمطالب جديدة.

---

[1]- د. علي الدين هلال: مدخل في النظم السياسية المقارنة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975، ص76-78.

[2]-Patter David E: Political change: collected Essays (London: Frank &cases co., 1974) p.110-111.

خامسها: بيئة النظام السياسي، التي يتحرك النظام السياسي في إطارها، وتشمل البيئة الداخلية والدولية.

وهكذا يبدو النظام السياسي كدائرة متكاملة ذات طابع ديناميكي تبدأ بالمدخلات وتنتهي بالمخرجات وتقوم التغذية الاسترجاعية بمهمة الربط بين المدخلات والمخرجات، ولكن النظام السياسي لا يستجيب إلى كل المطالب التي تواجهه بل يقوم بعملية اختيار لهذه المطالب وإذا ازداد حجم هذه المطالب إذ تؤدي إلى عجز النظام عن الاستجابة إليها يحدث نوعاً من عدم التوازن بين مدخلات النظام السياسي وقدراته، الأمر الذي يؤدي إلى توتر سياسي قد يصل إلى حد العنف وانقطاع قنوات الاتصال السياسي.

وقد أشار د. علي الدين هلال إلى عدد من المفاهيم التي توضح معنى التحديث السياسي[1]:

1-يشير مفهوم التحديث السياسي إلى حدوث تحولات في الظاهرة موضع الدراسة أو البحث، والتي يمكن ملاحظتها وتعقب آثارها.

2-التحديث السياسي مفهومه يتناول اتجاه محدد يمكن أن يتضمن ما هو أحسن أو قد يقود إلى تغيرات إيجابية.

3-قد يأخذ التحديث السياسي شكل التطور الذي يفترض التكيف مع الوضع القائم أو الثورة التي تعني تغييره.

ويميز آخرون بين حجم التحديث ومداه واتجاهه، فيفرقون بين التغيرات العميقة أو ذات التأثير المهم وتلك الفرعية والثانوية، وبين التغيرات طويلة المدى والتغيرات قصيرة المدى وبين التغيرات التي تؤدي إلى تغير البنية، وبين التغيرات التي تؤدي إلى المحافظة على البنية[2].

وأخيراً هناك من الكتاب من عني بنتائج التحديث السياسي خاصة ذلك النوع الناجم عن التعبئة السياسية، وقد يؤدي التحديث إلى تبديل في النخب والقوى السياسية والاقتصادية التي تسهم في تشكيل القرارات العليا، ونوعية الفئات التي

---

[1]- د. علي الدين هلال: المصدر السابق، ص65-66.

[2]-Appelaum, Richard P: Theories of social change. (Chicago: Markham publishing co., 1970) p.7-9.-

تتدهور قوتهم السياسية – مثل النخب التقليدية وكبار ملاك الأرض في بعض الـدول – ونوعيـة الفئـات الراغبة في المشاركة السياسية سواءً على مستوى صناعة القرارات أم تـشكيل هـذه القـرارات مـن خـلال تنظيمات حزبية أم جماعات مصلحة أم على مستوى المشاركة في الانتخابات أو المشاركة بالرأي والنقد.

وهذا يعني أن التحديث السياسي قد يحدث في خريطة القـوى الاجتماعيـة والاقتـصادية والـسياسية على مستوى المجتمع، وقد يثير مشكلات أمام السلطات السياسية، إذ قـد تظهـر فئـات جديـدة تتزايـد مشاركتها في مجال السياسة، ومن ثم تتزايد التطلعات والمطالب التـي تقـف في وجـه تحقيقهـا طبيعـة الإمكانيات القائمة، الأمر الذي يثير مـشكلات عـدة أمـام الـسلطات الـسياسية مثـل مـشكلات الإسـكان والتعليم والصحة والرعاية الاجتماعية وغير ذلك، فالمطالب الجديـدة التـي يعـبر عنهـا البـاحثون بثـورة التطلعات المتزايدة تتطلب إعادة بناء نظم الإدارة والتنظـيمات البيروقراطيـة والأخـذ بـنظم التخطـيط، كما تتطلب مجموعة من الكوادر الفنية والإدارية إلى جانب الإمكانيـات الماديـة والماليـة التـي عـادة لا تكون كافية داخل أغلب الدول النامية[1].

من هذا العرض للاتجاهات المختلفة لمفهوم التحديث السياسي تبرز النتائج الآتية:

1-التحديث السياسي ظاهرة عامة ودائمة، ويعني إن كل النظم السياسية تخضع للتحـديث الـسياسي، ومن ثم فإن كل نظام سياسي في تغير دائم، وإن كان مستمراً في وجوده.

2-التحديث السياسي ظاهرة شاملة، ويقصد بهذا الشمول أن ظاهرة التحديث الـسياسي لهـا أبعادهـا وأثارها المتعددة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً.

3-التحديث السياسي ظاهرة حيادية، بمعنى أن ظاهرة التحديث السياسي ذات اتجاه واحـد، يتـضمن التقدم والتطور ولا يؤدي إلى التدهور والانهيار.

4-قـد يحـدث التحـديث الـسياسي في الأبنيـة الـسياسية وغـير الـسياسية وفي القـيم والأفكـار والأيديولوجيات والمعتقدات والاتجاهات والنخب والسلوك السياسي.

[1]- د. نبيل السمالوطي: بناء القوة والنخبة السياسية، المصدر السابق، ص184-185.

5-يأخذ التحديث السياسي عدداً من الأشكال والصور المختلفة باختلاف المجتمعات، فقد يكون تلقائياً أو قد يكون مخططاً أو يكون محدداً أو شاملاً وقد يكون تدريجياً أو فجائياً.

6-يطرح التحديث السياسي آثاراً تختلف من حيث مداها الزمني وحجمها وشدة كثافتها تبعاً لشدة التغير وسرعته وعمقه.

المطلب الثاني: أبعاد التحديث السياسي

يمكن تحديد مجال التحديث السياسي عن طريق التعريف بما هو سياسي، والذي هو قضية كانت ولا تزال موضع جدل وإعادة نظر ولها جذورها القديمة وتعبيراتها المعاصرة، ويمكن التمييز بين ثلاثة اتجاهات معاصرة في التعريف بما هو سياسي، وهذه الاتجاهات هي:

الاتجاه الأول: يركز على مفهوم البنية:

ويتضح هذا الاتجاه على يد (هارولد لاسويل)، ويرى أن علم السياسة هو دراسة النفوذ وأصحاب النفوذ فيصبح جوهر علم السياسة هو دراسة القوة والمشاركة فيها، وبذلك يركز لاسويل الاهتمام على دراسة الفاعل السياسي والقيم التي يسعى إلى تحقيقها من وراء العمل السياسي ومتى يفعل ذلك وما هي صور نشاطه، ولكنه يوسع من نطاق العمل السياسي ليشمل كل أنشطة المجتمع تقريباً عندما يبحث عن الدوافع وراء التنافس على القوة[1].

وبمعنى آخر يتعلق كل ما هو سياسي بعملية توزيع الموارد النادرة ذات القيمة مثل السلطة والثورة والمهارات الفنية والتعليمية في الجماعة، وهي عملية توزيع وإعادة توزيع الموارد من حيث أساس التوزيع والقائمين بالتوزيع، والأبنية التي تساهم في هذه العملية ووظائفها والعلاقات القائمة بينها[2].

الاتجاه الثاني: يركز على مفهوم العملية:

يركز هذا الاتجاه على مفهوم العملية ولكن من دون تجاهل البنية، وتتبلور فكرته على يد الأستاذ ديفيد ايستون، فيبدأ من القول (وصفت الحياة السياسية باصطلاحات

---

[1]- د. السيد عبد المطلب غانم: دراسة في الحكومات المقارنة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979، ص4.

[2]- د. علي الدين هلال: محاضرات في التنمية السياسية، المصدر السابق، ص46.

كدراسة النظام والقوة والدولة والسياسة العامة وصنع القرار... وهذا مرفوض لأنه ليس خطأ وإنما أقل نفعاً بالنسبة لمستوى معرفتنا الحالية)[1] ويقدم البديل لذلك وهو وصف الحياة السياسية كمجموعة من التفاعلات الاجتماعية التي تتم بين الأفراد والجماعات، فتصبح وحدة التحليل هي النشاط المتضمن في عملية التفاعل، ولكن الذي يميز التفاعلات السياسية عن التفاعلات الاجتماعية هو أن التفاعلات السياسية موجهة نحو التخصيص السلطوي للقيم، وهذا التخصيص سلطوي بمعنى أنه يتخذ بإسم الجماعة ويطبق على كل أفرادها، والقيم هي الأشياء ذات القيمة في المجتمع كالسلطة والثورة، والحكومة هي الميكانزيم الذي يتم من خلالها أخذ هذه القرارات ويتم التخصيص، ويتحدد شكل الحكومة بناءً على التفاعل بين المؤسسات والأبنية الحكومية من ناحية والإطار الاجتماعي والقيم السائدة من ناحية أخرى[2].

الاتجاه الثالث: يركز على مفهوم الوظيفة:

ويتبلور هذا الاتجاه على يد غابرييل الموند الذي يجعل من مفهوم الوظيفة – من دون تجاهل البنية والعملية – محوراً للتمييز، وقد هدف الموند من وراء ذلك إلى فهم أوضاع المجتمعات النامية ليوضح إمكانية التطور والنمو، وتبدأ فكرة الموند بتصنيف النظم السياسية في ثلاث مجموعات تقليدية وانتقالية وحديثة طبقاً لمتغيرين[3]:

الأول: تمايز البنى وتنوعها، تعني وجود بنى وأدوار قائمة على أساس التخصص الدقيق والوظيفة المحددة، فتمايز البنى يوجد عندما توجد بنى في النظام السياسي متميزة وظيفياً وتميل إلى أداء الدور بانتظام.

الثاني: أسلوب الأداء، ويشير الأداء إلى طريقة أداء وظيفة ما، ويعطي الموند هذا المفهوم اهتماماً كبيراً فيعالجه في مجموعتين من الوظائف. الأولى، المدخلات وهي التجنيد والتنشئة السياسية والتعبير عن المصالح وتجميع المصالح والاتصال السياسي. والثانية، المخرجات وهي صنع القاعدة، وتنفيذ القاعدة والتقاضي طبقا للقاعدة، ويتم التحليل والتميز بين النظم السياسية على وفق أسلوب أداء هذه الوظائف ومستوى

---

[1]- د. السيد عبد المطلب غانم: الاتجاهات المعاصرة في دراسة النظم السياسية، دار القاهرة، القاهرة، 1981، ص18-19.
[2]- د. علي الدين هلال: مدخل في النظم السياسية المقارنة، المصدر السابق، ص23.
[3]- د. السيد عبد المطلب غانم: المصدر السابق، ص21-22.

أدائها، وخلاصة القول يمكن إطلاق صفة سياسي على ثلاثة أنواع من المتغيرات المترابطة: الأبنية السياسية والعمليات السياسية والوظائف السياسية.

وتسمح الدراسة التي قدمها كل من الموند وباول – السياسة المقارنة (منهج تنموي)[1] لتوضيح أبعاد التحديث السياسي على وفق المتغيرات السابقة، ويناقش هنا التحديث في البنى السياسية والتحديث في العمليات السياسية أو الأداء أو الوظيفة.

1-التحديث في البنى السياسية: تعالج هذه النقطة مسألتين هما: مفهوم البنية وأنواعها، وتحديث البنية.

الأولى: مفهوم البنية وأنواعها:

يعرف الموند وباول البنية بأنها الأنشطة التي يمكن ملاحظتها، والتي تكوّن النظام السياسي، وبمعنى كون هذه الأنشطة تكون بنية أنّ هناك نوعاً من الانتظام في الحدوث، وليس كل النشاط الذي يقوم به الفرد يكون بنية سياسية، فعند الحديث عن البنية السياسية يجب الانتباه إلى أنها لا تشير إلى كل الأنشطة التي يقوم بها الفرد بل إلى ذلك الدور الذي يدخل في إطار العملية السياسية، فالوحدات التي تكون كل الأنظمة الاجتماعية بما فيها النظام السياسي هي الأدوار، ويستخدم الباحثان مفهوم البنية بدلاً من مفهوم المؤسسة ليؤكدا على السلوك الفعلي للأفراد المشتغلين بالسياسة وعلى الأداء الفعلي للمؤسسة التي تتم بها[2].

ومن ثم فإن مفهوم البنية يشير إلى ثلاثة أشياء: مجموعة من الأفراد يقومون بأدوار معينة تربطهم وتربطها مجموعة من العلاقات الداخلية بين الأفراد وبعضهم البعض، والخارجية بين البنية وغيرها من الأبنية في النظام السياسي[3].

ويمكن تصنيف البنى السياسية طبقاً لتصور الموند وباول إلى نوعين: بنى المدخلات وبنى المخرجات.

بنى المدخلات: وهي البنى التي تؤدي إلى وظائف المدخلات، وهي[4]:

---

[1]- د. علي الدين هلال: محاضرات في التنمية السياسية، المصدر السابق، ص46.

[2] Almond & Powell: op. cit. p.12-16.

[3]- د. السيد عبد المطلب غانم: دراسة في الحكومات المقارنة، المصدر السابق، ص13.

[4]- د. السيد عبد المطلب غانم: دراسة في التنمية السياسية، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، 1981، ص93-96.

أ-جماعات المصالح، تعرف بأنها مجموعة من الأفراد المرتبطين بروابط معينة من الاهتمام والمنفعة، والذين لديهم وعي ما بهذه الروابط، ويسعون إلى تحقيقها من خلال التأثير في سياسات الحكومة.

ب-البيروقراطية الحكومية، هي مجموعة من المناصب والواجبات المنظمة رسمياً في هرمية نظامية خاضعة لعلاقة تبعية لصانعي القواعد الرسمية، وتقوم بتنفيذ السياسات العامة.

ج-الأحزاب السياسية، وتعد متخصصة في تجميع المصالح في بدائل للسياسة العامة[1].

د-وسائل الاتصال، هي وسائل نقل المعلومات بين المرسل والمستقبل في داخل النظام السياسي أو بين النظام والمواطنين.

هـ-بنى التنشئة السياسية، مثل الأسرة والمدرسة والدين وأدوات الإعلام.

بنى المخرجات: وهي البنى التي تقوم بصنع القاعدة (الهيئات التشريعية) وبتنفيذ القاعدة (البيروقراطية والجيش) والتقاضي طبقاً للقاعدة (المحاكم).

الثانية: تحديث البنية:

يناقش الموند وباول – انطلاقاً من التحليل البنائي الوظيفي – التغيير في البنية فيوضحان أن هناك مجموعة من الأدوار الجديدة تنشأ وأخرى قديمة تلغى بسبب الضغوط التي تقع على النظام السياسي، فالنظام السياسي في عملية تجنيد مستمرة، وعملية التجنيد اللازمة لأداء الأدوار وتأدية البنى لوظائفها، والجانب الأساسي لتغيير النظام السياسي تمايز البنى وتمايز الأدوار، ويقصد بالتمايز العملية التي تتغير بها الأدوار والبنى، وتصبح أكثر تخصصاً أو استقلالاً أو إيجاد أنواع جديدة من الأدوار والبنى والنظم الفرعية، والتمايز لا يشير فقط إلى ظهور أنماط جديدة في الأدوار وتحول الأنماط القديمة، بل يشير أيضاً إلى التغيرات التي تحدث بين الأدوار وبين النظم الفرعية[2].

---

[1]- يرى د. علي الدين هلال أن هناك ثلاثة مقومات أساسية للحزب هي: وجود تنظيم له صفة العمومية والدوام، ورغبة عناصر الحزب وقياداته في الوصول إلى السلطة السياسية والحكم وليس مجرد التأثير على صنع القرار، وسعي التنظيم إلى الحصول على التأييد الشعبي وإقناع المواطنين بخطه السياسي بناء على برنامج وأولويات محددة. المصدر، د. علي الدين هلال: مدخل إلى النظم السياسية المقارنة، المصدر السابق، ص62-63.

[2]-Almond & Powell: op. cit. p.22-23.

ويوضح الأستاذ تاليس، أن المفاهيم الأساسية لعملية التحديث ترتبط بمفهومي التمايز والتخصص، وهي ترتبط بإيجاد بنى جديدة وأيضاً بتقسيم الأدوار القديمة إلى مجموعات أكثر تخصصاً فمثلاً الأسرة في المجتمع التقليدي كانت تؤدي أدواراً مختلفة فتقوم بوظيفة اقتصادية ووظيفية تعليمية وتدريبية وأخرى تتعلق بصنع السياسات، وهي في المجتمع الحديث حرمت من العديد من الوظائف فقد اضطلعت بها بنى متخصصة مثل النظام التعليمي والبوليسي وغيرها، ولكن ظلت الأسرة قائمة في المجتمع الحديث ولكن عدد ومجالات وظائفها تتناقص، وقد حدثت عملية التخصص والتمايز نفسها بالنسبة للمهن البيروقراطية وما شابه ذلك[1].

2-التحديث في العمليات أو الأداء أو الوظيفة.

إذا كانت البنى هي إطار حدوث العمليات السياسية فان العملية والأداء لا يمكن فصلهما عن بعضهما فكما يقول الموند وباول[2]، (إذا أردنا مناقشة الأدوار والبنى فعلينا معالجة تلك العمليات التي تؤدي إلى بقاء النظام السياسي أو تغييره... فالتغير في العملية يهدف أساساً إلى تغير الأداء ويصبح قياس لمدى نجاح أو فشل العملية) وتشير العملية السياسية إلى التفاعل بين النظم المجتمعية من جانب والنظام السياسي من جانب آخر.

وقد ميز باي لوشيانو بين العملية السياسية في المجتمعات الغربية والعملية السياسية في المجتمعات غير الغربية على أساس أنها مجتمعات متخلفة اقتصادياً، وأهم خصائصها هي[3]:

-لا يتميز مجال السياسة عن مجالات العلاقات الشخصية والاجتماعية بوضوح.

-تعطي طبيعة الولاء السياسي لقادة بعض الجماعات السياسية درجة عالية من الحرية الشخصية في اتخاذ القرار.

-لا يوجد اتفاق واسع على الغايات والوسائل الشرعية للحركة السياسية.

---

[1]- Tullis ،f. Almond: politics & social change in third world countries (London: John Wiley & sons ، Inc. 1972) p.31.

[2]-Almond & Powell: op. cit. p.22.

[3]-Pye lucianw: The none. Western political process in kebschull, h. G Ed. politics in transitional societies. The challenge of change in Asia, Africa and America (New York: Appleton – century crofts, 1968) p 49–59.

-توجد درجة إخلال مرتفعة بين الأدوار السياسية.

-جماعات المصالح محدودة العدد وضعيفة.

-تميل أحزاب المعارضة والنخب الطموحة إلى الظهور بمظهر الحركات الثورية.

-تميل القيادات السياسية إلى المخاطبة واللجوء إلى الجماهير.

-تميل القيادات السياسية إلى اتخاذ مواقف أكثر وضوحاً بالنسبة للموضوعات الدولية مقارنة بالموضوعات الداخلية.

-تتسم العملية السياسية بنقص التكامل بين المشاركين فيها.

ويعبر الموند وباول عن التغير في العملية باستخدام مفهوم أداء النظام لوظائفه، وقد ميزا بين النظم التقليدية والنظم الحديثة على أساس أداء وظائف المدخلات والمخرجات على النحو الآتي[1]:

أ-الوظائف المدخلات:

يتسم الأسلوب الحديث للتنشئة السياسية بالتحديد والعمومية، ويتسم الأسلوب التقليدي بالانتشار والخصوصية، ويقاس التجنيد السياسي على أساس بعدين: المعايير الشخصية ومعايير الإنجاز، وفي كل مجتمع يوجد خليط من كلا البعدين وفي المجتمعات الحديثة يعين الأفراد عامةً على أساس معايير الإنجاز، وفي المجتمعات التقليدية على أساس المعايير الشخصية، أما الأسلوب الحديث للتعبير عن المصالح فتقوم به جماعات المصلحة وأسلوبها في تعبير علني ومحدد أما الأسلوب التقليدي فهو حكومي وضمني، ويتوقف أسلوب تجميع المصالح على نوع النظام الحزبي فيضفي صفة الحداثة في المجتمعات الحديثة وينفيها في المجتمعات التقليدية، وأخيراً يتسم نظام الاتصال في المجتمعات الحديثة بالاستقلال والنفاذ، وفي المجتمعات التقليدية يتسم بالضمنية والانتشار والخصوصية.

ب-الوظائف المخرجات:

لم يعالج الموند وباول أسلوب أداء وظائف المخرجات بالتفصيل، وهي صنع القاعدة وتنفيذ القاعدة والتقاضي طبقاً للقاعدة، وقد أبرزا اختلاف نظام المخرجات بين النظم الحديثة والنظم التقليدية، أي بين الحكومات في كلتا المجموعتين، وقاما

[1]-د. السيد عبد المطلب غانم: دراسة في التنمية السياسية، المصدر السابق، ص119-121.

بتمييزها على أساس فكرة تمايز البنى وتمايز الأدوار، فالنظم الحديثة تتمتع بوجود نظم للمخرجات ذات بنى متخصصة ومستقلة تقوم بتنظيم كل من وظائف المخرجات الثلاث أما في النظم التقليدية فيريا أنه لا وجود مستقل أو متخصص لها.

وقاس الموند وباول التحديث في الأداء على أساس مفهوم القدرات ويرجع استخدامهما لهذا المفهوم إلى سببين هما[1]:

الأول: أنه يساعد على تصنيف النظم السياسية بطريقة فعالة، فبإدخال تحليل القدرات يمكن استخدام مستوى أنماط تفاعل النظام مع البيئة الداخلية والبيئة الخارجية.

الثاني: أن دراسة أداء وقدرات النظم السياسية يمكن من التعاون مباشرة وبطريقة فعالة مع مشاكل التحديث السياسي.

فالقدرات إذن تمكن من التعرف على فعالية النظام السياسي في مواجهة مشاكل التحديث السياسي التي يكون مصدرها إما النظام السياسي، وإما الجماعات المختلفة في البيئة الداخلية أو البيئة الدولية، وكلها مصادر فيما بينها، وقد حدد الموند وباول خمسة أنواع من القدرات وهي[2]:

أ-القدرات الاستخراجية، تشير إلى مدى قدرة النظام السياسي على تعبئة الموارد المادية والبشرية المحيطة به والمتاحة له سواء على المستوى المحلي أو على المستوى الدولي.

ب-القدرة التنظيمية، تشير إلى قدرة النظام السياسي على ممارسة الضبط على سلوك الأفراد والجماعات في المجتمع.

ج-القدرة التوزيعية، تشير إلى تخصيص السلع والموارد والخدمات والمكانة الاجتماعية والفرص على اختلاف أشكالها على الأفراد والجماعات في المجتمع.

د-القدرة الاستجابية، تشير إلى العلاقة بين المدخلات والمخرجات فهي تعني مدى قدرة النظام على الاستجابة للمطالب التي يثيرها المجتمع الداخلي والمجتمع الدولي.

هـ- القدرة الرمزية، تشير إلى تدفق الرموز من النظام السياسي إلى المجتمع والبيئة الدولية، ويتمثل في الحفلات والأعياد القومية أو تأكيد قيم معينة بوساطة النخب وغيرها.

---

[1]-Almond & Powell: op. cit. p.193.

[2]- د. علي الدين هلال: محاضرات في التنمية السياسية، المصدر السابق، ص117-118.

خلاصة القول إن التحديث السياسي ظاهرة عامة ودائمة ومحايدة ومتعددة الأبعاد والجوانب وقد تقود إلى تغيرات ايجابية، وتعتمد على مجموعة من العمليات المعقدة والمتفاعلة تؤثر في كل جوانب المجتمع وتتأثر بها بحكم علاقة التأثير والتبادل بين النظام السياسي والبيئة المحيطة به، ولكنه في معناه المحدد يقتصر على النظام السياسي فيشير إلى التغيرات التي تحدث داخله أو التغيرات التي تحدث في أجزاء منه أو في العلاقة بين هذه الأجزاء والى التغييرات التي تحدث في علاقاته مع النظم الأخرى في المجتمع، وله بعدان أساسيان: التحديث في البنى السياسية، والتحديث في العملية السياسية والأداء السياسي.

المطلب الثالث: متطلبات التحديث السياسي وأهدافه ومخاطره

الفرع الأول: التحديث السياسي وأهدافه.

إن هدف التحديث السياسي هو تنمية قدرات المؤسسات الحكومية لزيادة فعاليتها ورفع مستوى أدائها حتى تتمكن من إنجاز الواجبات الملقاة على عاتقها، إن التغير الذي يستلزمه التحديث يتم عن طريق القنوات السياسية التي تنظمه، وتضبط حركته وترعاه وتنسق بين مساراته، وبهذا فان التحديث السياسي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنمو الاقتصادي ومختلف التغييرات النفسية والاجتماعية الأخرى.

ولهذا السبب نرى أن قدرات الأجهزة الحكومية لمختلف تخصصاتها لابد لها من أن تتطور حتى تتمكن من التعامل مع المهام والواجبات المتضمنة في عمليات التغيير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وبهذا فإنه يمكن القول إن التحديث السياسي يتميز بثلاث سمات هي:

1-تعزيز سلطة الدولة المركزية مع إضعاف نفوذ مصادر السلطات التقليدية (القبيلة، الأسرية، وسلطة رجال الدين) وقوتها.

2-دعم صلاحيات التخصصية في المؤسسات السياسية لسهولة تحديد المهام والأدوار والوظائف بوضوح.

3-زيادة نطاق المشاركة الشعبية في العملية السياسية في إطار التنسيق والتفاهم والاتصال بين المواطنين والنظام السياسي ككل[1].

يستلزم التحديث السياسي بالضرورة إجراء تحولات مهمة في مركز أو مراكز السلطة في المجتمع، إن زعماء القبائل والعشائر ورموز الجماعات الاثنية والعناصر كافة التي تمثل مصادر السلطات التقليدية في المجتمع تحل محلها في غضون عمليات التحديث السياسي، قيادات وعناصر أخرى تتسم بالعلمانية والولاء للسلطة القومية[2].

ويتميز النظام السياسي المحدث بدرجة عالية من التعقيد والتخصص الوظيفي، إذ يواجه هذا النظام في الغالب مهاماً مختلفة ومتعددة، ويكون عليه اتخاذ قرارات رسمية عدة لإنجاز مهمات محدودة ومعقدة، على أن أهم جوانب التحديث السياسي هو ما يتعلق بالتحولات الضرورية والواجب تحققها في الاتجاهات الشعبية بهدف زيادة درجة المشاركة والوعي السياسي لدى الجماهير.

إن هذه المشاركة يمكن أن تتم في إطار الأحزاب والنقابات وجماعات المصالح التي تقوم في هذه الحالة بدور الآليات المناسبة لرعاية المشاركة الشعبية في العملية السياسية هذه المشاركة لابد من أن يسبقها بالضرورة زيادة فعالية المؤسسات والأجهزة السياسية وتخصصها[3].

ويرى فيربا(verba) أن أنماط التغير السياسي في اتجاه التحديث لا تتم بنجاح وإيجابية إلا إذا شعر أفراد المجتمع، أي: المواطنون، الذين هم أعضاء هذا المجتمع مادياً وقانونياً بأنهم جزء لا يتجزأ من النظام السياسي، وبوجه عام، فالتحديث السياسي يستلزم إجراء عمليتين مترابطتين: التحولات الأساسية في مصادر السلطة ومراكزها من التقليدية للعلمانية، ثم التحولات الأساسية الواجبة في اتجاهات الأفراد إيماناً ووعياً بأهمية التحديث ونتائجه.

---

[1]-Lucianw: pye and Sidney verba ،eds. ،political culture and political Development ،(Princeton ،uj: Princeton University press, 1965) p. 50-70.

[2]-Welch jury, ed: Political modernization: A Reader in political change, p.7, and Samuel p. Huntington, (political modernization: America is Europe), world politics, Vol. 18, No. 3 (April 1966) p. 250-270.

[3]- Welch jury: political modernization: A Reader in political change ،op. cit ،p.8.

ومن المهم أيضاً الذكر أن محاولة تفكيك مؤسسات المجتمع التقليدية ومظاهره وعناصره ليست بأية حال بالأمر الهين، وهي أيضاً ليست عملية يمكن إتمامها في وقت قصير، ذلك أن العادات والمعتقدات وقواعد السلوك الاجتماعي والولاء للجماعات التقليدية تكون عادة متأصلة وعميقة الجذور، وذات صلة وثيقة بأحداث الحياة اليومية.

ومن ثم فان تغيير هذه العادات وتعديلها يكونان في الغالب من أصعب مهام عملية التحديث، وذلك بسبب التوترات التي تنجم عن تغيير الولاءات من الولاء للقبيلة أو الأسرة إلى الولاء القومي، وهو ما يعد بعداً أساسياً في عملية التحديث السياسي، وكذلك في مجال الارتباط بالشعور الديني كإطار للولاء الجماعي، فكما يرى بفاف (H. Pfaff)، أن الشعور بالجماعة دينياً لابد أن يحل محله شعور بالولاء السياسي القومي[1].

إن الحديث عن المشاركة السياسية له أبعاد متعددة، فبالنسبة إلى معنى المشاركة نفسها تستند إلى التعريف أو التحديث الذي قدمه كل من كريستوفر ارترتون وهارلان هان في كتاب: المشاركة السياسية[2].

فلا تقتصر المشاركة فقط على التصويت في الانتخابات، ولكنها تشمل الأعمال والأنشطة والمساعي كافة التي تدخل في نطاق العملية السياسية بالمعنى الأوسع، والهادفة إلى التأثير على فئة أو طبقة أصحاب النفوذ أو السلطة، ومثال ذلك الاتصالات مع المسؤولين في الحكومة والمشاركة في تمويل الحملات الانتخابية ومناقشة القضايا العامة وحضور الاجتماعات السياسية ومحاولة إقناع آخرين بتأييد مرشح معين والعمل في إطار نشاط الأحزاب السياسية والحصول على عضوية المنظمات أو التنظيمات السياسية، هذا بالطبع إلى جانب التصويت في العملية الانتخابية.

كذلك تختلف مستويات الإقبال على المشاركة السياسية على وفق متغيرات عدة، منها: مستويات الدخل، إذ أنه كلما كانت الدخول أقل فإن الإقبال على المشاركة

---

[1]- Richard H. pfaff: (Disengagement from Traditionalism in Turkey and Iran ،(Western political Quarterly ،vol.6 ،No.1 (March 1963) p. 70-90.

[2]- F. Christopher Arterton and Harlan Hahn: political participation ،(Washington ،D.C.: American political science Association, 1975) p.18.

السياسية يكون ضعيفاً، ويدخل ذلك في إطار متغير المستوى الاقتصادي والاجتماعي العام ونوعية المراكز الاجتماعية، وكذلك بتأثير الإقبال على المشاركة السياسية على وفق مستوى التعليم ونوعيته.

عرفنا آنفاً هناك علاقة ارتباط وثيقة بين التحديث السياسي والمشاركة السياسية، فما أن تحدث عمليات التحديث العامة حتى تزداد درجة مشاركة الفئات الجديدة في العملية السياسية.

ويؤدي اتساع المشاركة إلى تعزيز سيطرة الحكومة على الأفراد (كما في الأنظمة الشمولية) أو قد يؤدي إلى تدعيم تأثير الأفراد في الحكومة (كما في الأنظمة الديمقراطية)، ولكن على وجه العموم، فإنه في الدول الحديثة كلها يتأثر الأفراد بنشاط الحكومة[1].

الفرع الثاني: متطلبات التحديث السياسي ومخاطره.

نبدأ أولاً ببيان نبذة عن مخاطر التحديث السياسي أو التحدي الأكبر الذي تواجهه هذه العملية وهو ما يتمثل في الآثار التي تنجم عن عملية التغير الاجتماعي، إذ إنه مع زيادة المشاركة الشعبية في الأنشطة العامة يمكن أن يؤدي إلى زيادة حدة الصراعات الاجتماعية بسبب ضعف قيم المجتمع التقليدي وتآكلها تحت وطأة زيادة معدلات التعليم والتحضر، ويؤدي ذلك الى وجود قيم جديدة تحل محلها، هذا الإحلال للقيم الجديدة يتم في خطوتين اثنين هما:

1-إضعاف أو تفكيك قواعد العادات والسلوك القديمة.

2-ربط الأفراد أو ضمهم إلى جماعات ومنظمات وأشكال عضوية جديدة[2].

وإبان عملية التغير المشار إليها، فإن تغيير الولاء السياسي إلى الولاء القومي لن يكون مهمة سهلة، وعلى الرغم من أن البنى السياسية التقليدية ستمر إبان ذلك بمرحلة ضعف واهتزاز، إلا أنها تظل مؤثرة في أنماط السلوك لمرحلة طويلة بسبب أنها تكون عميقة الجذور في المجتمع.

---

[1] - محمد زاهي بشير المغربي: التحديث وشرعية المؤسسات السياسية، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الكويت، السنة (21)، العددان 3-4، 1993، ص45.

[2] -W. Howard wriggling: (Impediments to unity in New Nations: The case of Ceylon،) American Political Science Review ،Vol. 55 ،No. 2 ،(June 1961) p.313-350.

وهناك ملاحظة مهمة ألآ وهي، إن البنى التقليدية والتماسك الاجتماعي يمكن أن يكونا في بعض الحالات ومع توفر الظروف الخاصة من العوامل التي تدفع عملية التحديث وتحميها، كما تم في اليابان بعد عام 1868، فإن أدوات الضبط ابان التغيير كانت تقليدية دائماً، وقد عملت مؤسسات تقليدية متعددة على خدمة عملية التحديث ورعايتها.

الاستنتاج المهم الذي يمكن التوصل إليه مما ذكر هو أن الأنماط والقيم القديمة لا تختفي كلياً ونهائياً إبان عملية التحديث، كذلك فإن من هذه الأنماط والقيم ما يمكن أن يساهم، أو يخدم في تسريع هذه العملية أو دفعها[1].

المشكلة الرئيسة في الدول التي تؤثر فيها عملية التحديث السياسي هي تخلف المؤسسات السياسية بالنسبة للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، مما يؤدي إلى تزايد مساحة الفجوة بين التوقعات وفرص تحقيقها، نظراً لعجز المؤسسات السياسية عن تلبية مطالب الفئات الجديدة وطموحاتها، ومن ثم تفقد هذه المؤسسات شرعيتها، وكما حدد هنتجتون، فثمة علاقة فعلية بين المشاركة السياسية من ناحية، والمؤسسة السياسية من ناحية أخرى، وهو يرى أن (استقرار النظم السياسية من عدمه يتحدد من خلال طبيعة العلاقة بين هذين المتغيرين، المشاركة السياسية هي نتاج العمليات الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بالتحديث، وتأثير التحديث على الاستقرار السياسي ينعكس من خلال التفاعل بين التعبئة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية، وبين الإحباط الاجتماعي وفرص الحركة السياسية وبين المشاركة السياسية والمؤسسة السياسية)[2].

ومعنى ذلك أنه إذا لم يصاحب عملية التحديث والتعبئة الاجتماعية إجراء تغيير وتطوير في المؤسسات السياسية بصورة تستوعب هذه الفئات الجديدة فإن النتيجة قد تتجه إلى زيادة مؤشرات الصراع والعنف بوجه عام وهذا ما يسميه هنتجتون (الانهيار السياسي) خاصةً خلال المراحل الحادة من عملية التحديث السياسي، وبذلك يكون المطلوب بصورة محددة هو:

---

[1]-David E. Patter: (The Role of traditionalism in the political modernization of Ghana and Uganda,) World politics, Vol. 13, No.1, (October 1960) p.50-62.

[2]-Huntington: (The change to change: modernization, Development and politics (, P.45.

1-تطوير وبناء مؤسسات قوية ومركبة ومستقلة.

2-التوسع في المشاركة السياسية.

ينطوي التحديث السياسي، على جوانب عدة في مقدمتها ما نسميه عقلنة السلطة بمعنى: إحلال سلطة سياسية علمانية قومية موحدة محل السلطات التقليدية (دينية أو عائلية أو اثنية)، ومن جوانب عقلنة السلطة السياسية أيضاً انه يتم التقويم على أساس معايير الكفاءة في المجالات الحكومية والسياسية، وكذلك أن يكون الوصول إلى المناصب والقوة السياسية استناداً إلى الكفاءة وليس عن طريق الوراثة أو أية أنماط تقليدية أخرى.

المعروف بالطبع أن عقلنة السلطة ترتبط بالتغيير في الحالة النفسية لأفراد المجتمع، فإلى جانب ارتباطهم بالمؤسسات السياسية، هناك ضرورة لشعور الأفراد بأن الحكومة جزء من التكوين الاجتماعي العام وليست خاضعة لقوى أخرى، أو مجرد انعكاس لقوى غيبية[1].

على أن عقلنة السلطة وتمايز الوظائف والبنى السياسية وتخصصها وبروز وظائف جديدة متنوعة وتطوير بنى متخصصة لأداء هذه الوظائف واتساع درجة المشاركة السياسية، كلها أمور لا تفترض التغيير والنمو في المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية بصورة آلية، إذ أن التغيير الاقتصادي والاجتماعي قد يحدث حتى في غياب التغير السياسي، إلا أنه في هذه الحال سيكون الثمن على حساب الاستقرار السياسي، ذلك ودرءً لهذه المخاطر، فإنه يتعين قيام النظام السياسي بجهد واع ومنظم وهادف لإنشاء متغيرات التحديث السياسي ودفعها، من خلال تطوير النظام السياسي وتنميته[2].

والمعيار الأساسي لهذه العملية هو أن يتم استيعاب التغيير الناتج عن زيادة المشاركة السياسية، وذلك حتى يتم ضمان الاستقرار واستمراريته، ومن هذا المنطلق فإن التنمية السياسية يتم تعريفها في إطار العلاقة بين المطالب وقدرة النظام، مما يتطلب

---

[1]- د. ثناء فؤاد عبد الله: آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص213؛ أس.إي.دوب: التغيير الاجتماعي والتحديث-مدخل تكاملي لفهم واستيعاب ظاهرة التغيير الاجتماعي، ترجمة: د. احمد مصطفى واحمد خاطر، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 1970، ص87.

[2]-Welch (Jr.), ed: Political moderation: A reader in political change, Belmont, CA: wads worth Pub. Co.,1967, p.10-13.-

وجود فجوة دينامية بين هذين المتغيرين، فازدياد مطالب المشاركة يكون هو الدافع إلى الارتقاء إلى مستويات أعلى من المؤسسة السياسية، وهذا التفاعل بين القدرة والمطالب، بين المؤسسة والمشاركة، يعكس ويوضح عملية التنمية السياسية من خلال الفعل ورد الفعل بين هذين المتغيرين[1].

إن عملية التحديث توفر الظروف والشروط الملائمة للتطور الديمقراطي، ففي محاولة لإستيعاب مطالب المشاركة السياسية، توفر الحكومات، المؤسسات التي تسمح بمشاركة المواطنين في عملية إنجاز القرارات، كما تتخذ الإجراءات التي تدخل في هذا النطاق، فهناك الاستفتاءات والجمعيات التمثيلية والوسائل الأخرى للمشاركة على المستوى القومي، وذلك لربط الجماهير بالقضايا والشؤون القومية العامة، ففي القرى هناك التوسع في برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية وبرامج التعاون الزراعي، وفي المدن هناك الاتحادات الاقتصادية والسياسية، وكذلك مؤسسات الحكومة على المستوى المحلي، وهذه كلها تُعنى بردم الفجوة بين الحكومة والجماهير، وتساعد في إدخال أو ابتكار وسائل ديمقراطية يتقبلها المجتمع، المهم في هذا الإطار شعور المواطنين بأنهم شركاء في الحكم، وأن مصالحهم تؤخذ في الحسبان إبان عملية اتخاذ القرارات التي تهم المجتمع، يحتاج الأفراد لما هو أكثر من الصوت الانتخابي، وتعتمد الديمقراطية في الدرجة الأولى على نوعية المؤسسات التي تقف بين المواطنين والحكومة وعددها وقوتها وكفاءتها، أي المؤسسات التي تحمي مصالح الأفراد في إطار حمايتها المصالح العامة.

[1]- Bill and Hardgrave: Comparative Politics: The quest for theory, (Columbus: Merrill, 1973), p.79.

الفصل السادس

الحقوق والحريات السياسية(العامة)

- ❖ المبحث الأول/ حق المواطنة (الجنسية)
- ❖ المبحث الثاني/ حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة للدولة
- ❖ المبحث الثالث/ حرية التجمع السلمي وانشاء الأحزاب
- ❖ المبحث الرابع/ حرية الرأي والعقيدة والدين
- ❖ المبحث الخامس/ الحق في تقلد الوظائف العامة

المبحث الأول

حق المواطنة (الجنسية)

المطلب الأول: مفهوم المواطنة

عرفت المواطنة في موسوعة كوكير الأمريكية بأنها: (أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالاً، وهي لا تتميز عن مفهوم الجنسية)[1].

وأشارت لها دائرة المعارف البريطانية على إنها: (علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق فيها) وتؤكد أيضاً، إنها تدل ضمناً على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات، وتختم المفهوم بأنه عموماً يسبغ بحقوق سياسية كحق الانتخاب وتولي المناصب العامة[2].

كما تذكر موسوعة الكتاب الدولي المواطنة بأنها: (عضوية كاملة في دولة أو بعض وحدات الحكم، وتؤكد، إن المواطنين لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة، وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم)[3].

وقد عرفت في قاموس علم الاجتماع على إنها: (مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين شخص طبيعي وبين مجتمع سياسي (دولة) ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول الولاء، ويتولى الثاني مهمة الحماية وتحدد هذه العلاقة بين الشخص والدولة عن طريق القانون كما يحكمها مبدأ المساواة)[4]، ويضيف ان المواطنة تشير الى فكرة القومية وذلك رغم ان الأخيرة أوسع في معناها من الأولى، وطالما إن المواطنة تقتصر فقط على الأشخاص الذين تمنحهم الدولة حقوق معينة فإن المنظمات والشركات المساهمة لها قومية لا مواطنة ويشير المفهوم في علم الاجتماع الى الالتزامات المتبادلة بين الأشخاص والدولة بحصول الأولين على بعض الحقوق السياسية المدنية بانتمائهم الى مجتمع سياسي معين ويكون عليهم، في الوقت نفسه، بعض الواجبات يؤدونها[5].

---

[1] - علي خليفة الكواري وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص31.

[2] - نفس المصدر، ص30.

[3] - نفس المصدر، ص30-31.

[4] - محمد عاطف غيث وآخرون: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006، ص56.

[5] - نفس المصدر، ص57.

هذا وتعد المواطنة مفهوماً مهماً يتوسط بين المجتمع المدني والدولة، وتحدد للمواطن كيفية ممارسة حقوقه ومسؤولياته، وهي عامل مهم في صحة واستقرار أي نظام حكم، إنها بمعنى آخر تشير لنا الى من هو المدين بالواجبات الى الدولة ويتمتع أيضاً بحمايتها لحقوقه، وهي توفر الإطار الشرعي للتجمعات الفردية داخل المجتمع المدني وهي أكثر من تلك الحالة الشرعية لتحقيق المكاسب الاقتصادية والرعاية الصحية العامة، والتعليم والتربية والأمن الاجتماعي، إنها أيضاً توفر الإحساس المشترك بالهوية لكل الذين يملكونها[1].

وجاء أيضاً في تعريف المواطن أنه: فرد من المجتمع وعضو كامل الحقوق والواجبات في الدولة، بحيث يضبط دستور دولته حقوقه الأساسية والثابتة، ونشأ هذا المفهوم مع انتصار الثورة الفرنسية (1789) على النظام الملكي، بحيث تحول الأفراد من مجرد (رعايا) لا حقوق لهم عند مسؤوليهم الى مواطنين في ظل نظام ديمقراطي تتشكل فيه السلطة من الأسفل الى الأعلى، بحيث لا تنفك السلطة أن تكون مجرد عقد بين الاثنين قابل للإبطال حالما فقد المواطنون الثقة في حاكميهم، ولهذا فمفهوم المواطنة يرتبط عضوياً بالديمقراطية[2].

كما إن المواطن يأخذ جذوره من الوطن في أوسع معانيه الذي يمنح المنتمي اليه الإقامة، الحماية، التعليم، الاستشفاء، والحرية، حق الحكم والتوجيه واستعمال الفكر واليد واللسان...الخ وتلك حقوق يتيحها-(ولا نقول يمنحها)-الوطن للمواطن، ويلتقي المفهوم الأسمى للمواطن مع المفهوم الأسمى للإنسان لينقل مفهوم المواطن الى مفهوم أشمل هو المواطنة فتصبح المواطنة إنسانية مضافاً اليها التعلق بشخص آخر يشاركه الوطن، ويقتسم معه مضامين الوطن والمواطن، والمواطن هو الذي يصنع القانون الذي يضبط مسيرة الوطن في طريقه الى المكان الأرفع، على اعتبار إن القانون هو أسمى تعبيراً عن إرادة الأمة، ويعتبر اختيار نظام الحكم، المظهر الأول للمواطنة،

[1] - Keith Faulks: Political Sociology, New York University Press, New York, 2000, p126.

[2] - فريدريك معتوق: معجم العلوم الاجتماعية، أكاديميا، بيروت، 2001، ص87.

حيث إن البلاد التي استقامت فيها المواطنة بمفهومها الوطني والانساني سارت الحياة فيها نحو الأسمى ولا حدود للسمو[1].

ولكن هل نستطيع أن نطبق مفهوم المواطنة في مجتمعاتنا التي ما زالت ولاءاتها متبلورة حول العرق والجنس والاثنية والقومية والقبلية والدينية، مبتعدين كل البعد عن مفهوم المواطنة والتي تنطوي تحت مفهوم الانتماء للدولة وليس لشيء آخر، على الرغم من أن هذا المفهوم ليس حديثاً بل أنه قديم يرجع إلى عصور قديمة مثل اليونانية والرومانية، وقد تطور مفهوم المواطنة بشكل مستمر إلا إنه تراجع بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، وفي فترة الإقطاع وحتى نهاية العصور الوسطى والتي امتدت ما بين 300حتى 1300ميلادية، وتطور مفهوم المواطنة بعد ذلك لتأثره بحدثين هامين هما إعلان استقلال الولايات المتحدة في عام 1786، والمبادئ التي أتت بها الثورة الفرنسية في عام 1789 فكانا نقطة تحول تاريخية في مفهوم المواطنة[2] .

ماهية المواطنة

المواطنة بشكل بسيط وبدون تعقيد هي انتماء الإنسان إلى بقعة أرض، أي الإنسان الذي يستقر بشكل ثابت داخل الدولة أو يحمل جنسيتها ويكون مشاركاً في الحكم ويخضع للقوانين الصادرة عنها ويتمتع بشكل متساوي[3]، مع بقية المواطنين بمجموعة من الحقوق ويلتزم بأداء مجموعة من الواجبات تجاه الدولة التي ينتمي لها، ومن هذا المنطلق نستطيع أن نتعمق في مفهوم المواطنة وما يترتب عليها من أسس و كيفية منح المواطنة وغير ذلك من مفاهيم لم نمارسها في حياتنا اليومية، فالمواطن هو الإنسان الذي يستقر في بقعة أرض معينة وينتسب إليها ،أي المكان، الإقامة، أو الاستقرار أو الولادة أو التربية[4]، أي علاقة بين الأفراد والدولة كما يحددها قانون تلك

---

[1] - علي خليفة الكواري وآخرون: المصدر السابق، ص35-36.

[2] - عزمي بشارة: المجتمع المدني دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000، ص33.

[3] - يقول إحدى شخصيات رواية (عصفور من الشرق) لتوفيق الحكيم: (لن يذهب الرق من الوجود... لكل عصر رقه وعبيده)، وأن (جنة الفقراء لن تكون على هذه الأرض)، وأن (مشكلة الدنيا التي لا تحل (هي) وجود أغنياء وفقراء... من أجل هذه المشكلة وحدها ظهرت الرسل والأنبياء... إن أنبياء الشرق فهموا أن المساواة لا يمكن أن تقوم على هذه الأرض، وأنه ليس بمقدورهم تقسيم مملكة الأرض بين الأغنياء والفقراء، فأدخلوا في القسمة (مملكة السماء) وجعلوا أساس التوزيع بين الناس الأرض والسماء معاً، فمن حرم الحظ في جنة الأرض، فحقه محفوظ في جنة السماء)، المصدر، توفيق الحكيم: عصفور في الشرق، دار المعارف، القاهرة،1974، ص45، 78، 80.

[4] - عزمي بشارة: المصدر السابق، ص35.

الدولة وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة، ولكن هل يولـد الإنـسان مواطنـاً ومتى يصبح الفرد مواطناً حقيقياً؟، إذا العنصر الأساسي في مفهوم المواطنة هو الانتماء الذي لا يمكـن أن يتحقق بدون تربية المواطنة فهي ضرورية لتحقيق المواطنة، من هنا نستنتج بأن روح الديمقراطية هـي المواطنة، فلذلك قبل أن نتكلم عن الديمقراطية يجب أن نعي حقيقة المواطنة التي هي القلـب النـابض لمفهوم الديمقراطية.

المطلب الثاني: الديمقراطية والمواطنة

في اليونان القديمة خاصـة في عهـد بـركليس (461-341 ق.م)، مورسـت الديمقراطيـة، إلا أنهـا كانـت منقوصة، فقد اقتصرت على الأرستقراطيين من أسياد وأحرار، وحرمـت عـلى العبيـد والمـرأة والأجانـب، والذين يشكلون أغلبية سكان أثينا، ونلاحـظ أن هـذه الديمقراطيـة لم تكـن إنـسانية في بعـض جوانبهـا وسلوكياتها، ليس لأنها فقط مارست واعترفت بالعبودية، بل لأنها أعطت الحق في قتل أو نفي أصحاب العاهات الجسدية والعقلية والمشوهين والعجزة، فأفلاطون (427-347 ق.م)، الـذي رفـض الديمقراطيـة اليونانية، قد غالى في جمهوريتـه في المـساواة مـا بـين طبقـة الحكـام والجنـود، وحرّمهـا عـلى الطبقـات الضعيفة في المجتمع، فتلميذه أرسطو (384-322 ق.م)، أنتقد أفكاره عن المساواة واعتبرها خيالية وغير واقعية، وأكد أن الملكية الجماعية التي اقترحها أفلاطون، لن تؤدي إلى المساواة بين الناس وإنما إلى عـدم المساواة، حيث أن الكسالى وغير الموهوبين سيتم مساواتهم بالنشطاء والمبدعين الموهـوبين، الأمـر الـذي سيؤدي إلى قتل الحوافز والمواهب عند المبـدعين وإلى انعـدام الـدافع الشخـصي أو إضـعافه، ومـن ثـم ستؤدي هذه المساواة إلى الفقر، علاوة على أن الطبقات العليا لن ترضى بالمساواة بمثـل هـذه الطريقـة، وإن تساوى الناس في الملكية، ستظل الفوارق شاخصة في أفرع الحياة الأخرى.

لقد غالى أفلاطون في رسمه للمجتمـع المثـالي (مجتمـع العدالـة والمـساواة)، بحيـث يكون نظيفاً وجميلاً وخالياً من الشوائب والأمراض، ووصلت به المغالاة إلى درجـة مـن

العنصرية، حيث أكد أنه لا مكان في المجتمع للضعفاء والمشوهين والبلداء والمرضى والمعاقين، واقترح التخلص منهم، حتى لا يشوهون صورة المجتمع النقية والنظيفة[1].

لقد نشأ المجتمع المدني الحديث من رحم المجتمع القديم، وتطور، فالعلاقات في المجتمع القديم، هي علاقات قرابة وقبيلة وعشيرة وطائفة ومذهب ومدينة...الخ في حين تحل محل هذه الأشياء في المجتمع المدني فكرة المواطنة، فتتكون العلاقة المركزية الأساسية حصراً، أي يصبح المهم في المجتمع المدني هو إن الإنسان الآخر مواطن دون النظر إلى حسبه ونسبه أو قبيلته أو عشيرته أو طائفته، وهذه لها مجال آخر باعتبارات الحياة الخاصة لكن في الحياة العامة للمجتمع المدني تصبح فكرة المواطنة هي الأساس وهي الفكرة الأساسية الحاسمة[2].

المطلب الثالث: الجنسية

يعد حق المواطنة في طليعة الحقوق السياسية من حيث الأهمية، فالجنسية هي الرابطة القانونية والسياسية التي تربط الفرد بالدولة وتحدد ولاءه وانتماءه الوطني[3]، ويترتب عليها حقوق والتزامات متبادلة بينهما، وهي رابطة سياسية لأنها أداة لتوزيع الأفراد جغرافياً بين الدول وتجعل الفرد أحد أعضاء شعب الدولة[4]، فمن لا يحمل جنسية البلد الذي يقيم فيه يعد أجنبياً، ليس له الحق في ممارسة بعض الحقوق ولا يتحمل الواجبات التي تقع عادة على كاهل المواطن او حامل الجنسية.

ويؤكد الإعلان العالمي لحقوق الانسان في مادته الخامسة عشرة /1 هذا الحق بالقول (لكل فرد حق التمتع بجنسية ما)، وقد تقرر هذا الحق مرة اخرى بشكل حاسم

---

[1] - ونلاحظ أن الفاشية الألمانية قد طبقت هذه الأفكار في ألمانيا باتجاه خلق مجتمع نقي من الجنس الألماني الراقي في مايو 1933م، حرمت النازية الإجهاض على النساء الألمانيات الأصليات ذوات الشعر الأشقر والعيون الزرقاء، ففي يناير 1934بدأت النازية تطهير أكثر من 400.000 شخص بما فيهم المرضى عقلياً والعاهرات والمجرمين، وبعض فقراء الناس السود من الألمان.

في أغسطس 1936م، أفتتح أول بيت لإنجاب العرق الألماني. وفي يوليو 1938، صدر قانون جديد يقضي بتخفيض سن الزواج للنساء الألمانيات الأصليات إلى 16 سنة وتسهيل الطلاق من المصابين بالعقم. وفي أكتوبر 1939م، دشن برنامج الموت الرحيم، حيث قتل أكثر 100.000 معاق ومريض عقلياً. وفي يناير 1942، أعلن رسمياً عن القتل الجماعي المنظم لستة ملايين أجنبي، كما استهدفت حالة القتل النازية أيضاً الناطقين باللغة السلافية والغجر والمخنثين وأنواع أخرى غير مرغوبة.

[2] - د. صادق جلال العظم: في ندوة نقاشية حول المجتمع المدني، قضايا راهنة، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، آذار/ مارس 1998، ص11.

[3] - امير موسى: حقوق الانسان – مدخل الى وعي حقوقي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص118.

[4] - د. غالب علي الداوودي: القانون الدولي الخاص، ج 1، ط5، العاتك، القاهرة، 2013، ص31.

في الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية في الفقـرة الثالثـة مـن المـادة الرابعـة والعـشرين (لكـل طفل الحق في ان تكون له جنسية).

ومن الجدير بالذكر ان رابطة الجنسية هذه ليست ابدية تلازم الفرد منذ ولادتـه وحتـى الوفـاة، بـل للفرد الحق في تغيير جنسيته الأصلية واكتساب جنسية اخرى، غير ان هذا الحق ليس مطلقـاً غالبـاً بـل ترد عليه القيود كاشتراط الأهلية او مغادرة الإقليم او الحصول عـلى اذن خـاص مـن الدولـة باكتـساب الجنسية ... الخ.

وبما ان للفرد الحق في تغيير جنسيته له حق الاحتفاظ بها ايضاً بحيث لا يفقدها الا مختاراً، لأنه من الاصول المثالية في الجنسية عدم حرمان الفرد من جنسيته تحكـماً إلا لـسبب مـشروع وبحكـم قـضائي[1] ذلك ان انعدام الجنسية يلقي بالإنسان في منطقة العدم القانوني ويحرمه مـن طمأنينـة الانـتماء لدولـة من الدول.

تجدر الإشارة الى ان بعض الدول تعمل على وضع الضمانات الكافية لاحترام حـق الجنـسية ولـضمان حمايته من كل تعسف، فتمتنع عن إسقاط الجنسية ولا تأخذ به الا في أضيق الحـدود، فتقـصرها عـلى الحالات التي تكتشف بدلالة قاطعة عن عدم جـدارة المـواطن بالاحتفـاظ بجنـسيتها لخيانتـه او عـدم اخلاصه وولائه لها[2]، ويمكن استخلاص أركان الجنسية من تعريفها كما سبق بأنها رابطة قانونية سياسـية بين فرد ودولة ما، ومن هنا يتضح لنا ان أركان الجنسية ثلاثة، الدولة والفـرد ورابطـة قانونيـة سياسـية تربط ما بين الفرد والدولة.

1-الدولة: هي شخص اعتباري من أشخاص القانون الـدولي العـام، لهـا شخـصيتها الدوليـة المعـترف بهـا. ولا يـشترط أن تكـون الدولـة مـستقلة حتـى تنـشئ الجنـسية، بـل حتـى لـو كانـت ناقـصة الـسيادة أو مرتبطة بدولة أخرى، كما لا يؤثر صغر الدولة او كبرها، وعدد أفراد شعبها، من القلة، كما لا تثبـت للدولـة الواحدة أكثر من جنسية واحدة، ولا تتعدد بتعدد الولايات المتحدة، رغم تمتعها بـبعض مظـاهر الاسـتقلال داخـل دولـة الاتحـاد[3]، ومهـما توسـع اسـتقلال الـدويلات فهـي ليـست دولاً بـالمعنى الـدولي، وبالتـالي

---

[1]- المصدر السابق، ص101.

[2]- د. حسن محمد الهداوي: حق الجنسية في الدستور العراقي المؤقت 1968، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1988، ص32.

[3]- حسن الهداوي: الجنسية وأحكامها في القانون، مجد لاوي، عمان، 2001، ص23.

فإن تبعية الأفراد للولايات المكونة الاتحادية هي تبعية داخلية، أما إذا كان الاتحـاد بـين مجموعـة دول فتحتفظ كل واحدة بالشخصية المعنونة وإن لكل دولة جنسيتها الخاصة.

والدولة هي الطرف الوحيد الذي يحق له منح الجنسية ولا يحق لغيرها حتى لـو كانـت تعلوهـا أن تخص الفرد بجنسية، فلا يجوز مثلاً للأمم المتحدة أن تنشئ جنسية عالمية، والجنسية تفيـد الإنـتماء الى دولة معينة لا الى أمة معينة، لأن الأمة وحدة طبيعية اجتماعية يشترك معهـا الفـرد في التـاريخ واللغـة والآمال والآلام إلا إنها لا تتمتع بشخصية مستقلة دولياً.

2-الفرد: تهدف الجنسية الى تحديد الركن الأساسي للدولة، وهو ركـن الـسكان، ومـا دامـت الجنـسية وسيلة لتوزيع الأفراد دولياً، كان لكل فرد في المجتمع أن ينتمـي الى دولـة مـن خـلال تمتعـه بجنـسيتها، ورابطة الجنسية تقوم على رابطة الدم أو التجنيس.

3-رابطة الفرد والدولة: وتعني ارتباط عدة أشخاص في مجموعة واحدة يجمعها هدف واحـد مـشترك هو الاستقلال السياسي، وعليه فالجنسية تجعل الفرد من رعايا الدولة، ومنسوباً اليها ومعروفـاً بإسـمها، وتنشأ على هذه الرابطة بين الفرد والدولة حقوق وواجبات للطرفين[1].

إن تمييز الـوطني عـن الأجنبـي، أمـر لـه أهميـة كبـيرة، فـالوطنيين يتمتعـون بطائفـة مـن الحقـوق والحريات السياسية في حين ان الاجانب محرومون منها، وكذلك الحقوق الخاصة مثـل تملـك العقـارات في كثير من الدول بينما هو مباح للوطنيين.

والجنسية على نوعين: الأول الجنسية الأصلية وهي التي يكتـسبها الـشخص بحكـم القـانون دون ان تتدخل ارادته فيها، والثاني: الجنسية المكتسبة وهي التـي تقـوم عـلى أسـاس رغبـة الـشخص بالحـصول عليها، فلا بد من الإفصاح عن هذه الرغبة من خلال طلب يقدمه، وللدولة الحريـة في منحـه الجنـسية من عدمه، والحقوق والإلتزامات التي يتمتع بها صاحب الجنسية الأصلية تختلف عنها في المكتسبة.

ولما كانت الجنسية لها علاقة سياسية بين الفرد والدولة تترتب عليها آثار قانونيـة، ومـن هذه الآثار حمايـة الدولـة للفـرد الـذي يحمـل جنـسيتها، والحمايـة الدبلوماسـية، وعـدم

[1]- المصدر السابق، ص23.

تسليمه الى دولة أخرى[1]، أما موقع حق الانتماء للدولة، فقد رفعت العولمة شعار العالم قرية، إذ أسهمت التكنولوجيا الحديثة بتفعيل العولمة وتنفيذ خططها وسياساتها، التي قاربت بين أطراف الأرض، وبناء على ذلك فإن العولمة تعمل على تفتيت الروح الوطنية، لدى المواطن خاصة الشباب، وبهذا فقد قضت العولمة على مبدأ الجنسية التي تعد رابطة قانونية سياسية تربط الفرد بالدولة، فلم تعد هذه الرابطة موجودة، لهذا يشعر الفرد اليوم انه ضمن مجتمع موحد في العالم، غير ان قدراته وامكاناته لا تمكنه من تطبيق ذلك من الناحية العملية، فليس له حق مغادرة بلده لبلد متقدم بسبب العوائق التي وضعت بذريعة الإرهاب، وفي بلده يرى الشركات كلها والأجانب يتحركون بسهولة ويسر، وهذا ما يجعل الفرد يشعر بالغربة في وطنه، إنه يعيش في وطن غير وطنه وعليه ان لا يمارس من الحقوق والحريات التي يتمتع بها لأنه غريب وإن لم يغادر وطنه.

المطلب الرابع: الطائفية والمواطنة

في الأزمنة المعاصرة وبعد قرابة قرنين على قيام الثورة الفرنسية والتغييرات التي رافقت قيام الدول - الأمم في الغرب، أصبح الجواب عند عامة الناس عن السؤال: من أنت؟ يرد الى الذهن فوراً تعبير(ما هي جنسيتك)، فالثورة الفرنسية كحدث تأريخي، خلقت واحداً من أكبر الشروخ في تاريخ الإنتماء القبلي والديني لحساب المواطنة والجنسية، وقد أصل إعلان حقوق الانسان والمواطن هذا المبدأ وأكد الدستور الفرنسي (1773) على هذا التحول باعتباره، العمر والعمل والزمان والمكان والتضامن والزواج، مراجع أساسية للمواطنة في غياب أية إشارة ضمنية أو علنية للدين: (كل أجنبي عمره 21 عاماً، مقيم في فرنسا منذ عام ويعيش من عمله أو لديه أملاك أو متزوج من فرنسية أو تبنى طفلاً أو أطعم مسناً وكل أجنبي ترى الإدارة التنفيذية إنه يستحق الإنسانية، تقبل ممارسته لحقوق المواطن الفرنسي)[2].

لقد تفاوتت درجة الفصل بين الانتماء القومي من جهة والانتماء الديني والطائفي من جهة ثانية حسب البلدان، ورغم وجود الديمقراطية الشكلية الدستورية الملكية في

[1] - د. عروبة جبار الخزرجي: القانون الدولي لحقوق الانسان، دار الثقافة، عمان، 2010، ص395.

[2] - د. فيوليت داغر: الطائفية وحقوق الانسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، القاهرة، 1995، ص9.

المملكة المتحدة، لم تستطع الأخيرة إيجاد حل لإيرلندا الشمالية التي تلعب فيها قضية التواجد البروتستانتي والكاثوليكي واختلاف موقف الغالبية من الجماعتين نحو الاستقلال عن المملكة المتحدة أو البقاء في كنفها دور العنصر المؤجج لصراع لم ينتهي بعد.

في أوروبا، وتحت كنف رابطة الشيوعيين اليوغوسلاف (سابقاً)، قررت الحكومة الفدرالية اليوغوسلافية إعطاء من يريد من المسلمين من البوسنة والهرسك في عام 1968 الجنسية المسلمة تمييزاً للديانة الإسلامية دون أن يكون لهذه الجنسية أرض[1].

وكون الجماعة الدينية مصطلح غير موجود في الدستور والمراجع الرسمية وانه كذلك من الصعب تمييز المسلمين على أساس لغوي أو اثني (لكونهم صرب وكروات وألبان ومكدون...الخ)، فقد زرع هذا اللغط جذور أزمة كانت من مسببات الحرب الأهلية في البوسنة.

أما في آسيا، تم تقسيم شبه الجزيرة الهندية على أساس ديني، فإن مشكلة الانتماء القومي لم تكن منذ نشأة (باكستان) يوماً بمعزل عن الانتماء الديني، الأمر الذي جعل هذا البلد يدفع الثمن في المؤسسات وفي شكل النظام السياسي والقضائي باسم الهوية وعلى حساب مطالب المناضلين الباكستانيين من أجل الحريات.

كذلك فإن قيام دولة إسرائيل على أسس تداخل القومي-الصهيوني في الديني-اليهودي يجعل مفهوم الجنسية أسير نظرة تفاؤلية لدين على غيره ولمعتقد على باقي المعتقدات، فيما يشوه مفهوم المواطنة التي تتساوى بين السكان بغض النظر عن الإنتماء الطائفي.

إن أول الدساتير العربية، التي استمدت مادتها من المشرع الفرنسي والإنكليزي، تجنبت إعطاء اللون الطائفي للمواطن، وإن لم تمتنع في معظم الأحوال من فرض هذا اللون على دين رئيس الدولة أو مذهب هذه الدولة، ومن اعتبار قضايا الأحوال الشخصية مذهبية لا مدنية، ورغم إن المطرب الكبير (محمد عبد الوهاب) أعلن عربيته ومصريته، وإن (فيروز) قد غنت للشام وبغداد والقدس ومكة جميعاً، رافضة التقسيمين القطري والطائفي، الا إن المشرع كان أقل نقاوة من الفنان، وترك باستمرار

[1]- المصدر السابق ، ص10.

هوة بين تجاوز الطائفية كشكل عتيق من أشكال التضامن والانتماء، وبين الاحتراق في موقدها مع كل ما يترتب على ذلك من هشاشة في بنية المجتمع المدني والتماسك الأهلي، يتم استغلاله في ظروف الأزمات وبأشكال بشعة[1].

وإن كانت المشكلة الطائفية مطروحة في العربية السعودية والبحرين واليمن والعراق وسوريا وإسرائيل ومصر والباكستان وإيران بشكل أو بآخر، وبصيغة أو بأخرى، فإن المثل اللبناني بمثابة الجسم المكثف الحاوي على معظم الأطروحات والآفات الطائفية[2].

وكقاعدة عامة، حيثما وجدت سلطة طائفية، نجد بالضرورة مشكلة طائفية، ونعني بسلطة، ما نشتقه من تعريف (ماكس فيبر) للكلمة باعتبارها (ضرورة الزامية في التنسيق بين فئتين بمعنى إن هناك مصدراً معيناً يعطي أوامر محددة تفرض على مجموعة معينة من الأشخاص طاعتها)[3]، مع ملاحظة أن الفرد يمكن أن يخضع للأوامر بملء إرادته أو بالقسر وفقاً لطبيعة الانظمة التي تحكم علاقته بالسلطة نفسها، أو الطائفية، أي أنها توظف قضية الانتماء لمذهب أو دين في مشروع سياسي مجتمعي يعتبر هذا الانتماء من مقومات بناء النظام، وتكوينات مؤسساتية ترسخ البنية الاجتماعية الثقافية لهذا المشروع في المجتمع أو على الأقل في صفوف طائفة من طوائفه.

إن الوجود المؤسسي للطوائف هو بالدولة وحدها وجودها السياسي، إن ارتباط الطائفية بالدولة نابع من صلة الأخيرة بالمفهوم الحقوقي الذي يحدد تعريف الأفراد والجماعات التي تعيش تحت سلطانها[4]، فإضافة الى الممارسات، تدخل الطائفية حيز التعارض مع الشرعة الدولية لحقوق الانسان، عندما تصبح مرجعاً حقوقياً يحدد دور الأفراد والجماعات بشكل كلي أو جزئي (بما في ذلك الدور المسبق داخل الجماعة لأفرادها)، فيما يسهل الاتفاق على تعريف الطائفية السياسية بإعتبارها: (تقنين أو

[1]- هيليتا كوبان: لبنان 400 سنة من الطائفية، ترجمة: سمير عطا، منشورات هاي لايت، لندن، 1985، ص11.
[2]- نفس المصدر، ص29.
[3]- ماكس فيبر: نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، ترجمة: وائل عبد الرؤوف، نيو برس، نيويورك، 1947، ص32.
[4]- هيثم مناع: تحديات التنوير-التابو الطائفي، كولن، بيروت، 1991، ص137.

فرض التمثيل السياسي وفقاً للانتماء الطائفي- الديني أو تقنين المذهبي بشكل متوازن أو جائر)[1].

وبما أن المعتقد لا يلزم الا من يؤمن به دون تعديه الى القانون العام، ولا يحرض على الكراهية أو العنف أو العداوة والتمييز، فليس بالإمكان الحديث عن الطائفية، بما في ذلك وجود تعبيرات مشتركة ومجتمعات على أساس المعتقد قائمة على أساس الاختيار الحر لا تعتبر مشروعها الخاص ملزماً للمجتمع كله، فلكل ثقافة كرامة وقيمة يجب احترامها والمحافظة عليها، فإلغاء التمييز لا يعني إلغاء الإختلاف بين البشر، من هنا، وبخلاف ما يحول دون احترام الشرعة الدولية، تؤكد وثائق الأمم المتحدة على حرية الفكر والوجدان والدين والعقيدة، وهذا ما سنتناوله في المباحث القادمة.

[1]- المصدر السابق ، ص140.

المبحث الثاني

حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة للدولة

إن مساهمة الفرد في الحياة السياسية يعني انتهاجاً للأسلوب الديمقراطي في الحكم، وعدم مساهمته دليل على استبدادية نظام الحكم فيها، ولقد اتخذت هذه المساهمة عملياً صورتين، الأولى تتعلق بحق المواطن في الانتخاب والترشيح لعضوية المجالس النيابية أو التشريعية عند استيفائه الشروط القانونية، والثانية بحقه في الإدلاء برأيه في الاستفتاءات العامة السياسية وغير السياسية المتعلقة بشتى مجالات الخدمة العامة.

وفي هذا المجال نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حق كل شخص في (الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده أما مباشرة وأما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً)[1]. ونص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على (حق كل مواطن دون أي وجه من وجوه التمييز أن يشارك في إدارة الشؤون العامة أما مباشرة وأما بواسطة ممثلين يختارون في حرية)[2].

ومن أجل الوصول الى فهم واضح لمفهوم المشاركة السياسية يجب ان نحدد سلفاً ما المقصود بالسياسة التي سيشارك فيها الفرد؟ هل هي السياسة بالمقصود العام، أي الفكر والنشاط العام والتعاطف وكل علاقات التحالف والصراع بين الافراد والتي لها علاقة بالتنازع على القوة، أم انها مشاركة في عملية اتخاذ القرار السياسي على مستوى القمة فقط؟

فاذا كنا نقصد بالسياسة (علم الدولة)، أي انها تقتصر على كل ما له من شأن بمؤسسة الدولة وعلاقة الحاكمين بالمحكومين، تصبح المشاركة السياسية ذات دلالة تشير للمشاركة في عملية اتخاذ القرار السياسي أو التأثير على متخذي هذا القرار، وتتجسد فقط في عملية التصويت أو المشاركة في الاستفتاءات والأحزاب السياسية، أما إذا قصدنا علم السلطة فإننا نوسع المفهوم ليصبح معناها دالاً على كل أشكال علاقات

---

[1]- المادة (21).

[2]- المادة (25).

القوة التي تحكم المجتمع كعلاقة قوة أفراده بعضهم البعض أو كعلاقة قوة بين وحدات المجتمع والدولة كجهاز سياسي[1].

عند إجراء مقارنة تاريخية حول موضوع المشاركة السياسية في الممارسة الديمقراطية نجد أن الممارسة الديمقراطية قد تطورت بشكل كبير جداً في العديد من دول العالم، وأن الأنظمة الديكتاتورية المستبدة قد أخذت تتلاشى أو تُغَيِّر صورتها بحيث تبدو أقل تسلطاً واستبداداً.

ومن ناحية أخرى فإن إنتشار مفهوم المواطنة، بإعتباره ركناً أساسياً من أركان الدولة، وارتباط المواطنة بالديمقراطية، على أساس إن الديمقراطية هي الحاضنة الأولى للمواطنة، كل ذلك جعل الديمقراطية تعني التأكيد على مركزية القرار مقابل اختزال مركزية الجماعة، كما تعني أن الشعب هو مصدر السلطات، وحتى تكون المواطنة فعالة فإنه من الضروري أن يتوفر لها قدر من الوعي المستند الى إمكانية الحصول على المعلومات من مصادرها المختلفة، وبحيث تصبح هذه المعرفة أو المعلومات قاعدة القدرة على تحمل المسؤولية كما تشكل أساس القدرة على المشاركة السياسية[2].

إن عضوية المواطن في منظمة سياسية لا تعني بالضرورة أنه مشاركاً سياسياً، كما إن تراجع المشاركة السياسية يعزز من فرص ظهور نخب سياسية محترفة للعمل السياسي، فالنخبة السياسية لا تجد ذاتها الا حيث تضعف المشاركة السياسية[3].

إذاً المشاركة السياسية هي أن يكون للمواطن دور في العملية السياسية، ليصبح له الدور بالتالي في الحياة السياسية، والتي ستكون في نهاية المطاف محصلة تفاعل إسهامات كل الأفراد في المجتمع، فتكون بمثابة الرابط بين الفردية والكلية[4].

ولقد عرف كل من صموئيل هنتجتون المشاركة السياسية بأنها: (النشاط الذي يقوم به مواطنون معينون بقصد التأثير على عملية صنع القرار الحكومي سواء أكان

[1]- إبراهيم أبراش: علم الاجتماع السياسي، دار الشروق للنشر، عمان، ط1، 1998، ص237-238.

[2]- علي ليلة: المجتمع المدني العربي-قضايا المواطنة وحقوق الانسان، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص86.

[3]- د. داوود مراد الداوودي: المشاركة السياسية وأثرها في السياسة الخارجية الامريكية، مطبعة كمال، سليمانية، العراق، 2013، ص23.

[4]- حسين علوان البيج: المشاركة السياسية والعملية السياسية في الدول النامية، مجلة المستقبل العربي، 2002، العدد: 223، 1997، ص68.

النشاط فردياً أو جماعياً)[1]، وعرفها ماك كاوتسكي بأنها: (الأنشطة الإدارية التي عن طريقها يساهم أعضاء المجتمع في اختيار الحكام، وفي تكوين السياسة العمومية بشكل مباشر أو غير مباشر)[2].

وتمر المشاركة السياسية لدى الأفراد بأربعة مراحل هي:

أولا: مرحلة الاهتمام السياسي: وتتدرج هذه المرحلة من مجرد الاهتمام أو متابعة الاهتمام بالقضايا العامة ومتابعة الأحداث السياسية الى الاشتراك في المناقشات السياسية مع أفراد عائلاتهم أو مع زملائهم، وتزداد وقت الازمات أو اثناء الحملات الانتخابية.

ثانيا: مرحلة المعرفة السياسية: والمقصود هو معرفة الشخصيات ذات الدور السياسي في المجتمع على المستوى المحلي أو الوطني مثل أعضاء مجلس المحافظة ونواب البرلمان.

ثالثا: مرحلة التصويت السياسي: ويتمثل في المشاركة في الحملات الانتخابية بالدعم والمساندة المادية من خلال تمويل الحملات ومساعدة المرشحين أو بالمشاركة بالتصويت.

رابعا: مرحلة المطالب السياسية: وتتمثل في الاتصال بالأجهزة الرسمية وتقديم الشكاوى والالتماسات والاشتراك في الأحزاب والجمعيات التطوعية[3].

المطلب الأول: الانتخاب

يقصد به تمكين المواطنين الذين تتوافر فيهم الشروط القانونية من المساهمة في اختيار الحكام وفقاً لما يرونه صالحا لهم[4].

ويعد هذا الحق من أبرز الحقوق السياسية، ويكتسب طابعاً هاماً في البلدان التي تقوم على أساس إتاحة الفرصة للمواطنين في المشاركة في إدارة الشؤون العامة.

---

[1]- د. داود مراد الداوودي: المصدر السابق، ص19.

[2] - سيد أبو ضيف أحمد: المشاركة السياسية في الفقه السياسي المعاصر، عالم الفكر، العدد: 3، مجلد30، مارس 2002، ص152.

[3] - المصدر نفسه ، ص156.

[4]- صالح جواد كاظم، علي غالب العاني: الانظمة السياسية، مطبعة دار الحكمة، بغداد، 1991، ص35.

وقد أكد العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على هذا الحق في المادة الخامسة والعشرين (لكل مواطن الحق في ان ينتخب وينتخب في انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري)[1].

ومن الجدير بالإشارة ان هذا الحق لا يؤدي الى نتائجه المتوخاة الا إذا تم في إطار متكامل من الثوابت والاطر الدستورية والقانونية التي تكفل وتضمن ممارسته الفعلية، كما إن هذه الشروط التي نصت عليها المادة أعلاه، تطورت لكي تشكل ما يعرف بالمعايير الدولية للإنتخابات.

لقد سعت الأمم المتحدة الى عولمة الديمقراطية السياسية في المادة (21) من الإعلان العالمي لحقوق الانسان، والذي عكس حق الفرد في أن يشارك في الحكم سواء مباشرة أو عن طريق نواب مختارين اختياراً حراً، ومبدأ التعبير عن إدارة الشعب في انتخابات دورية وصادقة، ما يطلق عليه (التزامات النتيجة)، فالدول تتعهد بتحقيق نتيجة محددة، ولكنها تتمتع باختيار كبير للوسائل في تحديد المسار الذي ستتبعه في بلوغ الهدف المطلوب دولياً، ويعتمد وفاء الدولة بالتزام النتيجة على الوسائل التي اختيرت للتنفيذ، وعلى ما يحدث أيضاً في الممارسة العملية، ومن هنا تبرز الأهمية الخطيرة لمراقبة الانتخابات، ويضل معيار الإنجاز معياراً دولياً، في حين ان اختيار الوسائل في مجال الانتخابات تنظمه جيداً بصفة جوهرية المبادئ الأساسية لعدم التفرقة والاقتراع العام على قدم المساواة والاقتراع السري، وذلك بالرجوع الى الوثائق الرئيسية لحقوق الانسان على وجه التحديد[2].

وتعرف الانتخابات بأنها: (قيام الشعب باختيار افراد يمثلونه في مباشرة أو مزاولة السيادة نيابة عنهم والقيام بإحدى وظائف الدولة والتي تتعلق بعملية التشريع في الغالب من الأمور)[3].

إن حق جميع المواطنين المشاركة في شؤون حكمهم هو حجر الزاوية في الديمقراطية، ولعل شكل المشاركة الأكثر جوهرية هو حق الاقتراع في انتخابات حرة وعادلة،

---

[1] - هذه المادة أعطت لكل فرد الحق في: أن يرشح، وينتخب من يشاء، واشترطت في الانتخابات، ان تكون:1-دورية، 2-نزيهة، 3-سرية، 4-حرة، 5-متساوية، 6-عامة.

[2] - جاي سي. جودوين-جيل: الانتخابات الحرة والنزيهة، ترجمة: احمد مذيب، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، بيروت، 2000، ص70.

[3] - السيد خليل هيكل: الأنظمة السياسية التقليدية، مكتبة الآلات الحديثة، أسيوط-مصر، (د.ت)، ص154.

ووجود سجل انتخابي(أو لائحة انتخابية) كامل وشامل هو أساس في ممارسة حق الاقـتراع الـديمقراطي، وإن الحفاظ على دقة هذا السجل يضمن، بقدر الإمكان، أن يكـون الناخـب المقبـول مـسجلاً في لائحـة واحدة لا أكثر، فكان مسك السجل بأسماء الناخبين هو عنصر حاسم في الممارسة الكاملة لحـق الاقـتراع، فالسجل يحدد من يحق له التصويت في انتخاب ما، وتعمل الإدارة الانتخابية على إعادة النظـر في هـذا السجل او ما يسمى بلوائح القيد بصورة مستمرة، وتتأكد من القيود الجديدة، وتحاول أن تتلافى ظاهرة القيود المزدوجة، وبعد ذلك يكون الاطلاع على السجل وهو أمر الزامي يفرضه مبدأ ضمان حق الاقـتراع للجميع وتأمين شفافية العملية وعدالتها.

ويبقى تنظيم الانتخابات والاشراف عليها، بل حتى التحقق من صحتها أنشطة استثنائية، وتؤكد أيضاً توجيهات الأمم المتحدة على انه يجب قبل أن تتـدخل أن يكـون هنـاك بعـد دولي واضـح، وأن يغطـي الرصد العملية الانتخابية بأسرها، جغرافياً وزمنياً بدءً من التـسجيل حتـى الانتخـاب، وأن يكـون هنـاك طلب معين من الحكومة يدعمه قطاع عريض من الجمهور، وأن تتفق العملية الانتخابيـة مـع المبـادئ ذات الصلة بقـانون حقـوق الانـسان الدوليـة، وان يكـون هنـاك تقريـر صـحيح عـن الأعـراف المحليـة والممارسات السياسية، وربما يتضمن تدخل الأمم المتحدة على نحو أقل شمولاً تقـديم الـدعم للمراقبـة الدولية و(المتابعة وكتابة التقرير الفوري) من جانب ممثل الأمم المتحدة، وتقديم المساعدة الانتخابيـة مثل التحليل والمشورة والمعدات والتدريب، ومن الواضح انه عـلى الـرغم مـن ذلـك فـان هنـاك دعـوة واضحة لإستمرار دور الأمم المتحدة في عملية التحـول الى الديمقراطيـة في اعـلان فيينـا وبرنـامج العمـل لسنة(1993)[1].

تعتمد الديمقراطية والتنمية واحترام حقوق الانسان والحريات الأساسية على بعضها البعض كما انهـا تدعم بعضها بعضاً دعماً متبادلاً، ويجب عـلى المجتمـع الـدولي أن يـدعم ويقـوي ويعـزز الديمقراطيـة والتنمية واحترام حقوق الانسان والحريات الأساسية في العالم بأسره.

[1]- جاي سي. جودوين-جيل: المصدر السابق، ص75.

المطلب الثاني: الاستفتاء

يقصد به عرض موضوع عام على الشعب باعتباره صاحب السيادة في الدولة للموافقة عليه أو رفضه[1]. ولهذا النظام أهمية حقيقية لدى أفراد الشعب كونه يشعرهم بأهمية دورهم في رسم المنهج السياسي لدولتهم، كما إنه يعد الدافع الأساس الذي يسهم في تنمية قدرات المواطنين وكفاءاتهم لأنه يتطلب أن يكون الشعب المستفتي قد وصل الى درجة مقبولة من الوعي والنضج السياسي، إذ إن هذا النظام لا يمكن أن يحقق الغرض الرئيسي له الا بقيامه في جو ديمقراطي.

ومن الجدير بالذكر هنا إن القيمة الحقيقية للاستفتاء لا تبدو الا حين يفهم كل من يدلي بصوته لموضوع الاستفتاء متى يقرر القبول أو الرفض، أما إذا وافق المواطن من دون معرفة تامة بالموضوع، فإن ذلك يؤكد إن هذا الإجراء يمثل مظهراً بلا جوهر بل هو مجرد إضفاء الصفة الشرعية على تلك المسألة[2].

إن أغلب المشتركين في الاستفتاء قد لا يدركون مضمون ما يفتون به من رأي في المسألة المحددة، وذلك راجع الى أسباب اغلبها متوفرة بصورة رئيسية في دول العالم الثالث، وبدرجة أقل في الشعوب المتمدنة، ولعل الجهل بسبب تفشي الأمية وما ينعكس على عدم الاهتمام الناجم من ضعف المستوى الاقتصادي وانشغال الأفراد بالمعيشة دون الاهتمام بالأمر السياسي، وتفشي الطائفية وضعف الاهتمام بالناحية الوطنية، وقوة الانتماء الديني أو الطائفي على حساب الانتماء الوطني، هي بمفردها، أو مجتمعة تجعل الاستفتاء بلا قيمة حقيقية سوى الحصول على الشرعية من الشعب لصالح النخب السياسية، على المسألة المستفتى عليها الشعب.

كيفية مشاركة الفرد في العمل السياسي

إن أي عمل سياسي يقوم به الفرد يحتاج في بداية الأمر الى أن يتخذ قرارين في آن واحد، القرار الأول: يتعلق بـ (هل أعمل في السياسة أم لا...) في الوقت نفسه يكون القرار الثاني متضمناً في القرار الأول ففي أي الإتجاهات السياسية أبدأ العمل؟ يرافق هذين القرارين قرار ثالث حول مدى الاشتراك في العمل السياسي، هل سيكون

[1]- ماجد راغب الحلو: الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية، ط2، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1983، ص479.
[2]- اسماعيل البدوي: المصدر السابق، ص198.

العمل معتدلاً أم متطرفاً وهل سيكون الاشتراك مؤقتاً أم دائماً، وخلال ذلك يصبح الفرد مشاركاً فاعلاً أو معتدلاً أو حتى سلبياً إذا ما اتخذ قرارات سلبية.

والواقع إن مفهوم المشاركة السياسية مرتبط أشد الارتباط بمفهوم الثقافة السياسية التي تعني (مجموعة الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التي تعطي نظاماً ومعنىً للعملية السياسية وتقوِّم القواعد المستقرة التي تحكم تصرفات الافراد داخل النظام السياسي...)[1]، والواقع إن جوهر الثقافة السياسية ينطوي على عناصر عديدة، إذ يرى (سدني فيربا) إن محتوى الثقافة السياسية هو[2]:

1-الإحساس بالهوية القومية وهو شعور السكان بالولاء للنظام السياسي وهو جوهر بناء الامة.

2-المخرجات الحكومية، وتنص على إن معتقدات الافراد فيما يخص قرارات النظام السياسي تختلف باختلاف الثقافة السياسية وحينما تسود الثقافة القومية الشاملة يدرك الفرد إمكانية التعبير عن مطالبه وان الحكومة يمكن أن تستجيب له.

3-عملية صنع القرار، وهي المعتقدات المرتبطة بمسلك الحكومة في صياغة القرار الموجه الأخير للثقافة السياسية والثقافة السياسية في الدول الديمقراطية تعد مشاركة إيجابية للفرد ففي صنع السياسات والقرارات، وتلك في رؤى (فيربا) مقومات الثقافة السياسية، وقد حددها من علاقة الثقافة بالنظام السياسي حيث استبان تركيزه على عناصر بناء الامة والاعتماد على الحكومة المركزية في تلبية المطالب، والمشاركة في عملية صنع القرار.

أما من حيث المستوى، فإن الثقافة السياسية على مستويين، مستوى الفرد، وتنصب على كل الطرائق الهامة التي بها يتوجه الفرد ذاتياً نحو العناصر الأساسية في نظامه السياسي[3].

أما مستوى النظام، فهو كيف ينظر الناخب الى المؤسسات السياسية الرسمية، وفي هذا الصدد يرى (صموئيل بير) إن مفهوم الثقافة السياسية واحد من أربعة مفاهيم

[1]- الأنسكلوبيديا الاجتماعية العالمية العلمية: ج12، لندن، 1968، ص218.
[2]- رسل.جيه.دالتون: المصدر السابق، ص259.
[3]- د. صادق الأسود: علم الاجتماع السياسي، دار الكتب، الموصل-العراق، 1989، ص327.

يعدها أساسية في تحليل الأنساق السياسية وهي القيم والمعتقدات والاتجاهات العاطفية التي تحدد لنا ما يجب أن تفعله الحكومة وما تحققه بالفعل[1].

إن فاعلية المشاركة السياسية تعتمد على توقع الفرد من الاشباع من النسق السياسي والذي يعني (مجموعة البناءات والعمليات والنظم التي تتفاعل مع بعضها البعض عند حدود ذلك النسق مع البيئة التي تشتمل عليه ووفقاً للقيم السائدة في المجتمع بغية تحقيق الأهداف التي يسعى لتحقيقها المجتمع-أي إنجاز للوظائف ذات الطابع السياسي-وبالتالي كلما توقع الفرد اشباعاً من النسق السياسي كان ذلك دافعاً للمشاركة السياسية)[2].

ولكن أين تكمن صلة الثقافة السياسية بالمشاركة السياسية، يمكن القول إن الثقافة السياسية هي احدى العوامل التي نجدها وراء التضامن الاجتماعي، والتضامن والاجماع يأتي من استشارة الانسان ومساهمته في صنع القرار والاجماع لا يعني سوى ان اللغة والتاريخ والعادات والمؤسسات والذهنيات كلها مشتركة بالشكل الاجتماعي، بالشكل الذي ينتج دمجاً ثقافياً بصفتها اشتراك مجموعة من الناس في موقف معين[3].

وينطوي مفهوم الثقافة السياسية على موقف الافراد من المؤسسات السياسية المكونة للنظام السياسي، وهي تدل على التوجهات السياسية للفرد أزاء رموز نظامه السياسي، ومن هنا ينجم التأثير الذي تتركه الثقافة السياسية في علاقة الفرد بالعملية السياسية، فالثقافة السياسية تؤكد على رابطة المواطنة التي تقود الافراد الى المشاركة السياسية، وعليه تغدو المشاركة السياسية قرينة نمط معين من الثقافة السياسية أو تعبيراً عنه، وفي ضوء الثقافة السياسية تتحدد طبيعة علاقة النظام بالقوى الاجتماعية، ومن ثم فإن المشاركة السياسية تعبير عن علاقة التفاعل بين المواطن والنظام السياسي ومما تقدم فإن مفهوم المشاركة السياسية يعني اشتراك المواطن في الحياة العامة في مجالاتها كافة وان يحدد رأيه واتجاهه الذي يخص العمل السياسي والمشاركة السياسية هي في

[1]- د. داود مراد الداوودي: المشاركة السياسية، المصدر السابق، ص20.
[2]- د. إسماعيل علي سعد: المجتمع والسياسة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية-مصر، 1983، ص21.
[3]- غي غروشيه: مدخل الى علم الاجتماع (الفعل الاجتماعي)، ترجمة: مصطفى وند شلبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983، ص14.

معناها الأدق، سلوك سياسي يستطيع من خلاله المواطن أن يعبر عن اتجاهاته وميوله السياسية بشكل إيجابي أو سلبي.

إن الديمقراطية التعددية وحكم القانون أمران جوهريان لضمان احترام الحقوق والحريات السياسية، فمن بين عناصر العدالة الضرورية للتعبير الكامل عن الكرامة الفطرية، وعن حقوق كل البشر المتساوية التي لا يمكن انتزاعها، نجد الانتخابات الحرة التي تجري على فترات معقولة بالاقتراع السري والحكومة النيابية في طبيعتها التي يكون المسؤول التنفيذي الكبير فيها مسؤولاً أمام المجلس التشريعي المنتخب أو جمهرة الناخبين، والفصل الواضح بين الدولة والأحزاب السياسية من أجل ضمان أن تعمل إرادة الشعب بمثابة أساس السلطة، فإن الدولة سوف:

- تجري انتخابات على فترات معقولة على نحو ما يقرره القانون.
- تسمح بإجراء منافسة حرة بالتصويت الشعبي على كل المقاعد في المجلس التشريعي.
- تضمن اقتراع عام على قدم المساواة بين المواطنين الراشدين.
- تضمن ان يكون التصويت بالاقتراع السري أو بإجراء تصويت حر معادل له، وبِعَدِّ الأصوات وكتابة تقرير عنها بأمانة مع جعل النتائج الرسمية علنية.
- تحترم حق المواطنين في السعي الى الوظيفة السياسية أو العامة فرادى أو ممثلين لأحزاب أو منظمات سياسية، دونما تفرقة.
- تحترم حق الأفراد أو الجماعات في تأسيس أحزابهم أو غيرها من المنظمات السياسية في حرية تامة وتزود مثل هذه الأحزاب السياسية أو غيرها من المنظمات بالضمانات القانونية الضرورية لتمكينها من المنافسة مع بعضها البعض على أساس من المعاملة المتساوية أمام القانون ومن جانب السلطات.
- تضمن ان القانون والسياسة العامة يعملان للسماح بإقامة الحملات السياسية في جو عادل وحر لا يمنع فيه العمل الإداري أو الاكراه الأحزاب أو المرشحين من تقديم آرائهم ومؤهلاتهم تقديماً حراً، أو يمنع الناخبين من التعلم ومناقشتهم أو من الادلاء بأصواتهم دونما خوف من عقوبة.

- تكفل عدم وجود عقبات قانونية أو إدارية في طريق الوصول الميسر الى وسائل الاعلام على أساس من عدم التفرقة لكل المجموعات السياسية والأفراد الراغبين في المشاركة في العملية الانتخابية.
- تضمن ان كل المرشحين الذين يحصلون على عدد الأصوات المطلوبة وفقاً للقانون ينصبون على الفور في الوظيفة ويسمح لهم بشغلها الى حين انتهاء فترتهم أو تنتهي بطريقة ينظمها القانون على نحو يتفق والإجراءات النيابية والدستورية والديمقراطية[1].

[1] - جاي سي. جودوين-جيل: مصدر سابق، ص54.

المبحث الثالث

حرية التجمع السلمي وإنشاء الأحزاب

الاجتماع يعقد وينتهي بوقت معين وبشكل منظم، وإن وجود الأفراد في مكان عام مثل المقهى لا يعد تجمعاً وهو يختلف عن صفة الجمعية التي يُقصد بها اجتماعات أفرادها بوقت غير محدود زمنياً.

إن الإقرار بحرية التجمع قد تصطدم وتعارض حرية المرور المقرّة للأفراد، فالطريق العام قد يحجب عن الاستعمال لمدة ما من دون الاستخدام، لذا فقد وجدت ضوابط لتلك الممارسات العامة بالتجمهر والتجمع التي تعبر عن اعلان حرية الرأي.

فالتجمع قد يكون تلقائياً غير منظم وعليه فالسلطة لها الحق بالتدخل لمنع وملاحقة المتجمهرين لحين فض التجمهر، وإلآ يعد التجمهر في حالة عدم انتهائه تمرداً وخروجاً على النظام العام، ويتوقف موقف السلطة العامة من حالة التجمهر التلقائي في كون التجمهر في الأماكن العامة أو الخاصة، فإذا كان في مكان عام فلا يستدعي للسلطة العامة الآ إتخاذ الإجراءات الاعتيادية للسماح للأفراد بأحقية المرور أما إذا كان التجمهر في مكان خاص فيتطلب أخذ موافقة السلطة مسبقاً[1].

المطلب الأول: حرية التجمع السلمي

تحتل هذه الحرية في ميدان الحريات السياسية مرتبة متقدمة، وما من بلد في الوقت الحاضر إلا ولديه تشريعات وضعية تنظم الأصول الواجب اتباعها في ممارسة هذه الحرية[2]، ويتفرع عن حرية الاجتماع الحق في التظاهر ضمن نطاق القانون ومقتضيات الامن العام، فالمظاهرات تباح إذا كانت سلمية وكان غرضها مشروعاً، إذ انها تعبر عندئذ عن الرغبات الملحة لبعض فئات الشعب التي تشعر عن حسن نية انها مغبونة في بعض النواحي.

---

[1]- د. ماهر صبري كاظم: حقوق الانسان والديمقراطية والحريات العامة، مطبعة الكتاب، بغداد، 2010، ص101.

[2]- صبحي المحمصاني: اركان حقوق الانسان، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ص171.

ويقصد به ان يتمكن الأفراد من عقد الاجتماعات السلمية العامة والخاصة في أي مكان ووقت للتعبير عن آرائهم بأية طريقة سواء أكانت بالخطب ام المناقشات ام عقد الندوات ام القاء المحاضرات ام المناظرات وغيرها من الوسائل واستخلاص النتائج واصدار المنشورات والبيانات التي تتضمن المقررات والتوصيات مع مراعاة الضوابط التي يحددها القانون[1].

وقد نصت المادة العشرون/1 من الإعلان العالمي لحقوق الانسان على هذا الحق (لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية)، كما نصت عليه المادة الحادية والعشرون من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية (يكون الحق في التجمع السلمي معترفاً به).

إن التجمع السلمي من أجل نقاش مشروع لا يمكن أن يعتبر جريمة، كما إن عقد اجتماعات لعمل سياسي سلمي لا يمكن حضرها، وهؤلاء الذين يشرفون على عقد مثل هذه الاجتماعات لا يمكن وصمهم بأنه مجرمون لهذا السبب، إذا كنا سنحافظ على حرية التعبير والتجمع السلمي، فليس السؤال هو تحت رعاية من سيعقد الاجتماع، ولكن لأي غرض، وليس لعلاقات المتحدثين، ولكن إذا كان ما يقولونه يتجاوز حدود حرية التعبير التي يحميها الدستور، وإذا كان الأشخاص المجتمعين قد ارتكبوا جرائم في أماكن أخرى، أو إذا كانوا قد شكلوا أو شاركوا في مؤامرة ضد السلام العام والنظام العام، فإنه يجوز محاكمتهم على تآمرهم أو لإنتهاكهم القوانين، ولكن الأمر يختلف عندما تقوم الدولة، بدلاً من محاكمتهم لهذه الجرائم، بإنتهاز فرصة مجرد مشاركتهم في تجمع سلمي ومناقشة عامة مشروعة لتوجيه الإتهام الجنائي اليهم[2].

المطلب الثاني: الحق في حرية إنشاء الأحزاب

يقصد بهذا الحق تشكيل جماعات منظمة لها وجود مستمر من دون تحديد مدة لوجودها بقصد ممارسة نشاط محدد ومرسوم مقدما وتحقيق غرض معين مباح ومشروع غير الربح، ويشترط لذلك عادة ابلاغ السلطة وترخيص الحكومة بها، وقد عبرت المادة العشرون من الاعلان العالمي لحقوق الانسان عن هذا الحق بنصها على ان (1.

[1]- المصدر السابق، ص172.

[2]- رودني أ. سموللا: المصدر السابق، ص163.

لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية. لا يجوز ارغام احد على الانضمام الى جمعية ما). وكذلك المادة الثانية والعشرون من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية (لكل فرد حق في حرية تكوين الجمعيات مع اخرين، بما في ذلك حق انشاء النقابات والانضمام اليها من اجل حماية مصالحه).

وللجمعيات نفع اجتماعي متشعب، فهي وسيلة للتعبير عن أفكار الإنسان وآرائه وأداة لإظهار ذلك على وجه تعاوني جماعي[1]، وللفرد حرية الانضمام الى ما يشاء من الجمعيات شرط ان تكون اغراضها سلمية ولا تتنافى مع النظام العام والآداب، وعدم جواز إكراهه على الانضمام الى جمعية من الجمعيات.

وعن الفكرة العامة للجمعية، تفرع النوع الخاص من الجمعيات المعروفة بالأحزاب السياسية التي لا تختلف عن سائر الجمعيات الا بموضوعها، فالحزب تنظيم سياسي لقوى اجتماعية معينة تجمعها نظرة عامة أو أيدلوجية واحدة هدفه الاخير الحصول على السلطة او الاحتفاظ بها.

ومن الجدير بالذكر إن دور الاحزاب السياسية أصبح جوهرياً في الديمقراطيات المعاصرة لدرجة انه لا يمكن التصور بإمكانية الحياة الديمقراطية من دون مساهمة الاحزاب فيها، باعتبار ان المواطن لا يستطيع بمفرده مستقلاً عن سائر مواطنيه ان يكوّن لنفسه رأياً وان يتخذ موقفاً ويختار منهاجاً الا بالتشاور والمناقشة، مما يتطلب تأليف الجمعية أي الحزب الذي سرعان ما يتجه المواطن للانتماء اليه بحكم الايمان بعقيدته والقبول ببرنامجه[2].

لقد أصبح هذا الحق في هذا العصر مرهوناً بالمواطنة التي تشكل العمود الفقري للديمقراطية وعلى أساسها يمكن البدء بالعمل السياسي المفتوح على كل أفراد الدولة، فالمواطنة تتضمن نفس الحقوق والواجبات لكل المواطنين دون تمييز عنصري أو طائفي أو ديني أو مهني أو أي تميز آخر[3].

[1]- كريم يوسف كشاكش: الحريات العامة في الانظمة السياسية المعاصرة، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1987، ص 87.
[2]- ادمون رباط: الوسيط في القانون الدستوري، ج2، دار العلم للملايين، بيروت،1971، ص242.
[3]- د. ماهر صبري كاظم: المصدر السابق، ص118.

فإن المبدأ الأساس التي تقوم عليه الديمقراطية هو مبدأ حكم الشعب نفسه عن طريق التمثيل الصحيح والمنافسة الحرة وإقرار رأي الأغلبية، وهذا لا يتم الا من خلال تفاعل المواطنين بالعملية السياسية من خلال الانضمام الى الأحزاب السياسية لأنها وحدها الممثل والفاعل من خلال الترشيح والانتخاب، سوف يصل الفرد الى مبتغاه من خلال التنظيم والعمل والمؤازرة الحزبية.

المطلب الثالث: الأحزاب والاقتراع

إن قوة تأثير المواطن عملية معقدة ويمكن أن تحدث من خلال عدة سبل، والاقتراع هو أهم وسيلة للتأثير، حيث يمكِّن المواطنين من اختيار قادتهم السياسيين الذين يمثلون آراءهم ويتصل المواطنون أيضاً مع المسؤولين الحكوميين ويكتبون رسائل لوسائل الاعلام وينخرطون في أشكال أخرى من العمل السياسي، ويتدفق التأثير الشعبي من خلال جماعات سياسية متعددة، رسمية وغير رسمية، وتختلف هذه الجماعات من حيث حجم القضايا التي تهمها وأساليب عملها، من مجموعات تركز على قضية واحدة الى حركة سياسية واسعة، ومن مشاركة تقليدية الى أنشطة احتجاج.

ومع إن كل سبل التأثير هذه مهمة فإن العلاقة الاقتراعية التي تتحقق من خلال الأحزاب السياسية ماتزال القاعدة الأساسية لتأثير المواطن في الديمقراطيات النموذجية، فالاقتراع هو أحد السبل المتاحة للتوصل الى قرار جماعي مبني على خيارات فردية، والخيار الاقتراعي بين الأحزاب يوائم بين رغبات الأفراد المقترعين فيما يخص الزعامة السياسية، مترجماً بذلك الرأي العام الى قرارات سياسية محددة، ويمكن لأشكال أخرى من أشكال مشاركة المواطن أن تحدث تأثيراً عميقاً، بيد أنها تعوزها تلك السمة الشاملة[1].

والانتخابات مهمة كذلك بسبب ما تقرره، فنتائج الاقتراع تحدد من سوف يسير أمور الحكم ويصنع السياسة العام، إن اختيار القادة والقدرة على (طرح الفاسدين جانباً) في الانتخابات التالية يمثلان قوة الشعب العظمى، وقد لا يفعل القادة السياسيون ما وعدوا به، لكن اختيار النخب تتيح شيئاً من السيطرة الشعبية على نتائج السياسات.

[1]- رسل.جيه.دالتون: المصدر السابق، ص153.

وتلقى دراسة عملية الاقتراع اهتماماً غير متكافئ من علماء الاجتماع لأنها أكثر الأنشطة السياسية شيوعاً، ولأن الاقتراع نشاط مستمر لمعظم المواطنين، فإن دراسة الاقتراع تعطي الفرصة لدراسة حلقة الوصل بين التوجهات السياسية والسلوك الفعلي، إن على الأفراد أن يترجموا معتقداتهم وآراءهم الى قرار محدد، ومن هنا تكون النظرة الى الاقتراع على الأرجح موزونة نسبياً ومفهومة وقابلة للتنبؤ، والعلاقة الاقتراعية مفيدة في دراسة الرأي العام والسلوك السياسي[1].

إن أية دراسة للسياسات الانتخابية يجب أن تبدأ بالتعرف على الأحزاب السياسية، فالأحزاب السياسية هي المؤسسات الرئيسية في الديمقراطيات النموذجية، والأحزاب تحدد معالم بنية التنافس الانتخابي، إذ يختار المرشحون من الأحزاب وينتخبون كممثلين للأحزاب، فإن نسبة كبيرة تصوت مباشرة لقوائم الأحزاب لا للمرشحين الأفراد وما أن تصل الى سدة الحكم حتى تمارس الأحزاب التحكم بعملية صنع القرار السياسي، وغالباً ما يكون هذا التحكم مطلقاً، والأحزاب السياسية وزعمائها تحدد معظم القضايا التي تهم الجمهور وتنطق بها، وتلعب الأحزاب كذلك دوراً تثقيفياً من حيث إبقاء الجمهور على وعي بما يجري، كما إن معظم الأحزاب والنظم الحزبية ما تزال تميل بشكل رئيسي الى التحالفات السياسية التقليدية، والتي تشير بشكل عام الى الصراع السياسي والانقسامات التقليدية[2].

---

[1]- المصدر السابق ، ص153.

[2]- المصدر نفسه ، ص160.

المبحث الرابع

حرية الرأي والعقيدة والدين

تعد حرية الرأي والتعبير وحق الإعلام في التعبير عنهما أحد أدلة الممارسة الديمقراطية في أي بلد، كما يعد هذا الثالوث مقياساً لدرجة التقدم والتطور فيه أو دلالة على حجم التخلف عن مواكبة العصر والدخول اليه، كما تعد حرية التفكير والتعبير وإعلان الرأي، مطلباً شرعياً، وقيمة إنسانية تجسد حرية الإنسان، وكل قمع لهذه الحرية هو حط من قيمة الإنسان، كما إن ممارسة هذه الحرية بدون مسؤولية يجعلها بدون معنى، وقد وصفت الجمعية العامة للأمم المتحدة حرية التعبير بأنها (المحك لجميع الحريات التي تكرس الأمم المتحدة نفسها لها)، ويمكن القول بأن مجتمعاً غير مطلع جيداً ليس مجتمعاً حراً .

المطلب الأول: حرية الرأي والتعبير

يقصد به حق الفرد في التعبير عن افكاره ووجهات نظره الخاصة سواء عن طريق ممارسة الشعائر الدينية، أم عن طريق التعليم والتعلم، أم عن طريق الصحافة أو الاذاعة أو التلفاز أو البرق أو البريد[1].

وقد نص الاعلان العالمي لحقوق الانسان في المادة التاسعة عشر على هذا الحق (لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير)، وكرسته الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية في المادة التاسعة عشرة (1. لكل انسان حق في اعتناق اراء دون مضايقة، 2. لكل انسان حق في حرية التعبير).

وتعد حرية الرأي والتعبير المظهر الأساسي والمرتكز الأول للحريات الفكرية، فالرأي هو وسيلة إتصال بالآخرين، وتكمن أهمية هذه الحرية بأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بشخصية الانسان وكرامته، التي تجعله يحس بإنسانيته من خلال المشاركة في ابداء رأيه، وتشعره باستقلاله الذاتي وان له كياناً[2].

---

[1]- محمد عبد العال السناري: المصدر السابق، ص77.

[2]- د. ماهر صبري كاظم: المصدر السابق، ص99.

وتعد هذه الحرية أساساً للكثير من الحريات، لذلك تتطلب ممارستها الفعلية نضوجاً متبادلاً بين السلطة والأفراد وتنتهي بجميع مجالات الخدمات العامة والمصالح التي تديرها الدولة كجزء من وظيفتها.

الفرع الأول: أهمية حرية التعبير

يمكن تعريف حرية التعبير، بالحرية في التعبير عن الأفكار والآراء عن طريق الكلام أو الكتابة أو العمل الفني بدون رقابة أو قيود حكومية بشرط عدم تعارضها شكلاً أو مضموناً مع قوانين وأعراف الدولة أو المجموعة التي سمحت بحرية التعبير، ويصاحب حرية الرأي والتعبير على الأغلب بعض أنواع الحقوق كحق حرية العبادة وحرية الصحافة وحرية التظاهرات السلمية...الخ، ويجب أولاً التفريق بين حرية الرأي وحرية التعبير[1].

فحرية الرأي: هي عملية فكرية يتولاها العقل، تعتمد على عدد من المقدمات والفرضيات لإستخلاص النتائج، أو الربط بين حوادث موضوعية أو زائفة، أو بيان الكل بالجزء أو الجزء بالكل، سواء كانت المحاولة صائبة أو خاطئة، أو جاء الرأي لإيضاح أو تفسير رأي آخر، وبالتالي لا عبرة بالأفكار التي تبقى قيد الذهن، وللرأي ركنين: مرسل ومرسل إليه، وتشترط وجود هدف أو غاية من إبداء الرأي، والمرونة في إبداء الرأي[2]، أي إنه يعرض ولا يفرض.

أما حرية التعبير: فتعني إخراج هذا الرأي الى الناس عبر وسائل التعبير المختلفة، من كتابة وفن وكلام وحتى لغة الجسد، وتأتي حرية التعبير ضمن منظومة حقوق الإنسان السياسية، حيث تصنف حقوق الإنسان عادة الى الفئات التالية:

حقوق الإنسان الأساسية: وتشمل: الحق في الحياة والحق في المساواة، والحق في الحرية.

حقوق الإنسان المدنية: وتشمل: الحق في حرية الإعتقاد، والحق في التمتع بالجنسية، والحق في التقاضي والمحاكمة العادلة والسريعة.

حقوق الإنسان السياسية: وتشمل: الحق في المشاركة السياسية، والحق في تكوين الجمعيات والإنضمام اليها، والحق في حرية التعبير.

---

[1]- يوجد تفصيل مهم جدا عن الموضوع في، جون ستيوارت مل: أسس الليبرالية السياسية، المصدر السابق، ص139-183.

[2]- د. عامر حسن فياض: الرأي العام وحقوق الانسان، دار زهران، عمان-الأردن، 2009، ص11.

حقوق الإنسان الاجتماعية والثقافية: وتشمل: الحق في الأمن والحق في التعليم، والحق في الأمن الصحي، والحق في العمل، والحق في الحياة الكريمة، والحق في بيئة سليمة[1].

وتكتسي حرية التعبير أهميتها من ثلاث أسباب رئيسية على الأقل:

أولاً: إن الحق في التعبير عن النفس هو ضرورة وصفية أساسية لكرامة الإنسانية.

ثانياً: إن أفضل طريقة للوصول الى الحقيقة تتمثل في وجود (سوق الأفكار)[2] حيث يتم تبادل الأفكار ووجهات النظر بحرية، وهو ما لا يتم الآ بإحترام حرية التعبير.

ثالثاً: إنه لا يمكن أن يكون هناك أي حوار مفتوح ونقاش علني بدون حرية إنسياب وتدفق للمعلومات.

الفرع الثاني: بدايات وأصل حرية التعبير

يمتد الكفاح من أجل حريَّة الرأي إلى العصور القديمة، إلى حكيم الصين العظيم كونفوشيوس الذي ما زال تأثير أفكاره على الصين الحديثة وعلى الولايات المتحدة بلا حدود، سئل كونفوشيوس ذات مرَّة ما هو أول شيء تقوم به إذا حكمت الدولة؟ فأجاب على الفور: بالتأكيد سوف أقوم بتصحيح اللغة...فإنَّ اللغة ليست صائبة، لأن ما يقال عادة لا يحمل المعنى المقصود، وبالتالي لن نستطيع القيام بما ينبغي أن نقوم به الأمر الذي يترتب عليه فساد الأخلاق والفنون، ومن ثم فساد العدالة، وإذا ما فسدت العدالة، فإنَّ النَّاس سيقفون في حالة من الخلط أو التداخل بدون حول ولا قوة، وبالتالي لن يكون هناك تحكُّم فيما يقال أو يمارس[3].

ترجع بدايات المفهوم الحديث لحرية الرأي والتعبير الى القرون الوسطى في المملكة المتحدة بعد الثورة التي أطاحت بالملك جيمس الثاني من إنكلترا عام 1688 ونصبت الملك وليام الثالث من إنكلترا والملكة ماري الثانية من إنكلترا على العرش وبعد سنة من هذا أصدر البرلمان البريطاني قانون (حرية الكلام في البرلمان)، وبعد عقود من الصراع في فرنسا تم اعلان حقوق الانسان والمواطن في فرنسا عام 1789 عقب الثورة الفرنسية الذي نص على أن حرية الرأي والتعبير جزء أساسي من حقوق المواطن

[1]- المصدر السابق، ص158.

[2]- استخدم هذا المصطلح في الولايات المتحدة الامريكية من قبل القاضي هولمز، في معرض كلامه عن الرقابة الحكومية على حرية التعبير، للتفصيل انظر، رودني أ. سموللا: المصدر السابق، ص157-158.

[3]- د. حسن عماد مكاوي: أخلاقيَّات العمل الإعلامي، الدار المصريَّة اللبنانيَّة، ط1، القاهرة، 1994، ص32-33.

وكانت هناك محاولات في الولايات المتحدة في نفس الفترة الزمنية لجعل حرية الرأي والتعبير حقاً أساسياً لكن الولايات المتحدة لم تفلح في تطبيق ما جاء في دستورها لعامي 1776 و1778 من حق حرية الرأي والتعبير حيث حذف هذا البند في عام 1798 واعتبرت معارضة الحكومة الفدرالية جريمة يعاقب عليها القانون ولم تكن هناك مساواة في حقوق حرية التعبير بين السود والبيض[1].

ويعتبر الفيلسوف جون ستيوارت مل، من أوائل من نادوا بحرية التعبير عن أي رأي مهما كان هذا الرأي غير أخلاقياً في نظر البعض، حيث قال (إذا كل البشر يمتلكون رأياً واحداً وكان هناك شخص واحد فقط يملك رأياً مخالفاً فإن إسكات هذا الشخص الوحيد لا يختلف عن قيام هذا الشخص الوحيد بإسكات كل بني البشر إذا توفرت له القوة)[2]، وكان الحل الوحيد الذي وضعه مل لحدود حرية التعبير عبارة عن ما أطلق عليه (إلحاق الضرر) بشخص آخر، ولا يزال هناك لحد اليوم جدل عن ماهية الضرر، فقد يختلف ما يعتبره الإنسان ضرراً ألحق به من مجتمع الى آخر، وكان جون ستيوارت مل من الداعين للنظرية الفلسفية التي تنص على إن العواقب الجيدة لأكبر عدد من الناس هي الفيصل في تحديد إعتبار عمل أو فكرة معينة أخلاقياً أم لا وكانت هذه الأفكار مناقضة للمدرسة الفلسفية التي تعتبر العمل اللاأخلاقي سيئاً ولو عمّت فائدة من القيام به، واستندت هذه المدرسة على الدين لتصنيف الأعمال الى مقبولة أو مسيئة، ولتوضيح هذا الإختلاف فإن جون ستيوارت مل يعتبر الكذب على سبيل المثال مقبولاً اذا كان فيه فائدة لأكبر عدد من الأشخاص في مجموعة معينة، على عكس المدرسة المعاكسة التي تعتبر الكذب تصرفاً سيئاً حتى ولو كانت عواقبه جيدة[3].

ثم جاء قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 59 (د-1) الصادر بتاريخ 14 ديسمبر 1946 في دورتها الأولى ليكون أول إجماع دولي حول هذه الحرية، ثم أضحت فيما بعد قوانين الدول ودساتيرها تسن الحرية لتساير هذه القوانين والقرارات والإتفاقيات الدولية... الى حد ما، ولو شكلياً في بعض الأحيان، ولعل هذه الشكلية أو الصورية هي ما تجسده بعض الأحداث الدولية بين الفينة والأخرى، فقد كانت

---

[1]- المصدر السابق، ص34.

[2]- جون ستيوارت مل: أسس الليبرالية السياسية، المصدر السابق، ص103.

[3]- نفس المصدر، ص231.

حرية التعبير، ولا تزال، إحدى أساسيات الحديث عن حاضر ومستقبل الوطن العربي[1]، وأياً كـان الوضـع به، فإنه لا يجهر طرف سياسي أو معنوي واحد بعدائه للتعبير الحر، فقد يدعي هذا المستبد أو ذاك إن بلده ينعم بحقل حر لإبداء الرأي والتعبير، لكن إدعائه سرعان ما يتعـرض للإنهيـار خـلال نقـاش جِـدّي تستخدم خلاله وسائل قياس أولية للتمييز بين التعبير الحر والتعبير المسير/المقيد، ولعـل الثـورات التـي انطلقت منذ عام 2010 في الوطن العربي هي أبرز مثال ودليل على ذلك، ولعل مثل تلك الثـورات هـي ما يعكس اضطرار المستبدين العرب، أو غيرهم، للتـسليم بـسيادة هـذه القيمـة الأساسـية في منظومـة حقوق الإنسان.

الفرع الثالث: حدود وضوابط حرية التعبير

إذا كان مآل تلك الثورات ينحى بوضوح لصالح مطالب الشعوب وعموم الرأي العام، فـإن الأكيـد أن هذه الحرية يجب أن تحكمها مجموعة شروط وضوابط، كما تُطرح عدة أسئلة بـشأن كيفيـة اسـتخدام هذه الحرية حتى لا تنحى الى مناحي أقرب الى الفوضى منها الى الحرية، يتـضح هـذا المعنـى أكـثر عـبر طرح المشكلة بصيغة أخرى، ما الذي يفعله أصحاب هذه الحرية بحقوقهم المكتـسبة؟ كيـف يعـبرون؟ وما حدود حرية الرأي والتعبير؟

فبالنسبة لحدود حرية الرأي والتعبير فإنها تعتبر من القضايا الشائكة والحساسة إذ عن الحدود التي ترسـمها الـدول أو المؤسـسات المانحـة لهـذه الحريـة قـد تتغـير وفقـاً للظـروف الأمنيـة أو المتغـيرات الديموغرافية المرتبطة بالنسبة السكانية للأعراق والطوائف والديانات المختلفة التي تعي ضـمن الدولـة أو المجموعة، وأحياناً قد تلعب ظروف خارج النطاق دوراً في تغيير حدود الحريـات، ولعـل مـن شروط ممارسة ذلك التعبير الحر ما يمكن إيجازه في[2]:

أولاً: الحرية هي إختيار المواطن وقناعاته الشخصية يجب أن تنبع من ذلك الحـق الطبيعـي في إطـار الثقافة والمكتسبات الفردية وليس إملاء من الآخرين أو بناء على آراء وأفكار مسبقة.

[1]- د. حسن عماد مكاوي: المصدر السابق، ص34.
[2]- رودني أ. سموللا: المصدر السابق، ص472.

ثانياً: الإقتناع بأنه ليس حقاً مطلقاً، أي إنه تسري عليه القاعدة المنطبقة على باقي الحقوق في إعتبار أن (حق الفرد ينتهي حيث يبدأ حق الآخرين)، وبالتالي إحترام حقوق الآخرين.

ثالثاً: عدم إستغلال هذه الحرية في:

1. القذف (الإفتراء، الطعن) أو التشهير، من خلال نشر حقائق مزعومة ولكنها غير صحيحة للإساءة لسمعة شخص آخر.
2. إثارة الهلع، وهو مقيد بالمعرفة المسبقة بتأثير رأيه المحتمل.
3. كلمات الشتائم والتجريح، أي الكلمات التي يؤدي مجرد لفظها إساءة للطرف الآخر.
4. التحريض على الجريمة.
5. الإخلال بالآداب العامة أو الاضرار بالآخرين بأية صورة من الأذى المادي أو المعنوي.
6. عدم الإخلال بالأمن القومي والنظام العام أو الصحة العامة أو الاضرار بإحترام حقوق الآخرين أو الدعوة الى التمييز العنصري أو الكراهية وإثارة الفتنة.

رابعاً: إعتبار هذا الحق فرصة للنقاش والحوار المفتوح بغرض التأمل المدروس وتمحيص الأخطاء وتقييمها أزاء التوقعات، مما يضيف بمرور الزمن آلية أوتوماتيكية للسيطرة على ما يتداوله المجتمع من أفكار وأفعال من خلال غربلة الممارسات والتأكد من سلامتها تفادياً للدوغماتية العمياء.

خامساً: ضمان التدفق الحر للمعلومات وحقوق الجماعات والأفراد في الإتصال، وهو ما تشير اليه العديد من المواثيق الدولية[1].

سادساً: توفير نصوص قانونية دقيقة ومحددة تنظم مسألة حريات التعبير، سواء ما تعلق منها بحريات الإعلام أو الجمعيات أو التجمعات، ولا يجب أن تكون تلك القوانين مبرراً لقمع الحريات بل لتوضيح حدود عملها، مع تحديد المفاهيم التي تحتمل أكثر من معنى أو تحتمل التأويل لأكثر من معنى من قبيل النظام العام أو الأخلاق العامة،

[1]- المصدر السابق، ص76.

والواقع إن هذا الحق يفترض به بناء مجال عام مـشترك تحكمـه مجموعـة مـن القـيم والمفـاهيم التـي تنظم التعايش والتفاعل بين جميع مكونات المجتمع ومـن بـين هـذه القـيم حقـوق الإنـسان المختلفـة وعلى رأسها الحق في التعبير الحر، لكن هذا المجـال العـام المـشترك لا يعنـي التبعيـة أو خـضوع طـرف بملاءمات طرف آخر، والأكيد إن هذا الأمر يحتاج الى جهود حثيثـة ومتواصـلة مـن أجـل تحريـر المجـال المقصود (حقوق الإنسان وحرية التعبير) من الأحكام المسبقة والرؤى والتصورات الـسلبية، ناهيـك عـن الأغراض السياسية الضيقة التي تختزلها بعـض الأحـزاب الـسياسية في كـسب النـاخبين في صـفهم بيـوم الإنتخاب ليس الآ، وهذا المجهود لا ينفـي وجـود مـشاكل صـعبة يتوجـب حلهـا اذا تـوفرت الرغبـة في التعايش والتفاعل بين مكونات المجتمع، سواء المجتمع بنطاقه الضيق: الدولة، أو المجتمع الدولي ككـل، وفي سبيل الإسـهام في معالجـة اخـتلال التـوازن ولمـساعدة البلـدان الناميـة، وضـعت بعـض المـنظمات والمؤسسات الدولية برامج تدريب ساعدت في وضع سياسات وإنـشاء مرافـق أساسـية تتـسم بالفاعليـة تعكس أهمية الاتصالات في خط التنمية[1].

لكن الجهد الأساسي الواجب بذلـه في الأعـمال المتـصلة بحـق الإتـصال ينبغـي أن يقـوم أساسـاً عـلى محاولة إعداد مفاهيم ومناهج تناسب تطور الوضع العالمي، ولهـذا الغـرض لابـد مـن تكـوين مفـاهيم متعددة الثقافات ومن تطبيق آراء ووسائل فكرية جديدة في الاتصالات وفي المجالات المتعلقة به، ومـن الاهتمام ليس فقط بالتكنولوجيا بل أيضاً بسياسة قائمة على تقدير احتياجات المجتمعات والأفراد، وقـد بـذلت محـاولات كبـيرة مـن الفقـه ورجـال القـانون لـضبط مفـاهيم واضـحة للمـصطلحات المتعلقـة بالتحديدات والتقيدات التي تفرض على حقوق الإنسان والحريات الأساسية، إذ لا يوجـد تعريـف دولي موحد لمفاهيم ومصطلحات مثل (إحترام حقوق الغير وحرياته) و(الأخـلاق) و(النظـام العـام) و(الأمـن القومي) و(الرفاه العام)، لكن هذه المفاهيم والمصطلحات تعبر عن أفكار غير محدودة الوقع ولا يمكـن تقييم مضمونها إلا عملياً على ضوء التغيرات الدائمة التي تطرأ على ظروف وأوضـاع الحيـاة الحديثـة في المجتمـع العـالمي، لكنهـا في الأسـاس مفـاهيم تهـدف الى المحافظـة عـلى تـوازن منـصف بـين حقـوق

---

[1]- د. صادق الأسود: المصدر السابق، ص218.

الفرد وحرياته في مجتمع ديمقراطي وبين الرفاه العام للمجتمع ككل، أو على الأصح ذلك ما يفترض بها أن تهدف إليه.

والظاهر إن المشكلة التي تواجهها اليوم ممارسة حرية التعبير في العديد من الدول، العربية من جهة، وحتى الأوربية أو الأمريكية من جهة أخرى، ينطوي على إزدواجية غريبة وفاضحة في تعامل ورؤية هذه الأخيرة للوضع القائم بوطننا العربي، فإذا كان التشابه قد لا يكون تاماً بين الجانبين، فالأكيد إن لكل منهما نصيبه في ذلك، ولعل هذه الإزدواجية تظهر بشكل واضح من خلال الإعلام وما تتعرض له بعض القنوات الفضائية في تغطيتها لبعض الأحداث العالمية أو المحلية، وتحضر في هذا الصدد أمثلة من قبيل احتلال العراق والعدوان الإسرائيلي الدائم على الشعب الفلسطيني، كما يحضر نموذج قناة الجزيرة وتغطيتها للثورات التي تجتاح العالم العربي في الوقت الراهن، وإن كانت لتلك القناة (سوابق) أخرى في العمل الصحفي، والذي لا ترغب فيه بعض أو كثير من الحكومات الغربية أو العربية على السواء[1].

وكما ترتبط حياة الأمم وتقدمها إرتباطاً وثيقاً بثالوث أساسي لا يمكن بناء الأمم الرائدة الا من خلالها، إنه ثالوث: العلم والديمقراطية والحرية، فلا يمكن تصور فاعلية أي منها من دون رفيقيه، ولعل هذا ما أضحت بعض الأمم والمجتمعات تتنبه الى أهميته المحورية وكلنا أمل أن تستفيق عليه الحكومات فعلاً لا قولاً فقط فحرية التعبير لا تتجزأ، إما أن تكون أو لا تكون.

المطلب الثاني: حرية العقيدة والدين

يقصد به حق الفرد في اعتناق دين معين او عقيدة محددة، او عدم اعتناق أي دين او عقيدة، اضافة الى حريته في ممارسة العبادات والشعائر الخاصة بالدين الذي يعتنقه[2].

وقد عبرت المادة الثامنة عشرة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان عن هذا الحق، حيث جاء فيها (لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته او عقيدته وحرية الإعراب عنها) وكذلك المادة الثامنة عشرة من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية (لكل انسان حق في حرية الفكر

[1] - صالح حسن سميع: ازمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ط2، الزهراء للإعلام العربي، الكويت، 1988، ص481.

[2] -عبد الغني بسيوني: المصدر السابق، ص391.

والوجدان والدين ويشمل ذلك حريته في ان يدين بدين ما وحريته في اعتناق أي دين او معتقد يختاره).

ومن الجدير بالذكر ان اعتناق الدولة لدين معين بحيث يصبح ديناً رسمياً لها لا يتعارض مع هذا الحق، غير ان اعتناق الدولة لأحد الاديان يجب الا يؤثر على من يعتنقون الاديان الأخرى[1].

الفرع الأول: الحريات الدينية والأمن البشري

إن حرية العيش بلا خوف هي الركيزة الأساسية للأمن البشري، ولكن تتعرض هذه الركيزة الى تهديد كبير جراء إنتهاك الحريات الدينية، فإذا كان المرء لا يستطيع إختيار عقيدته أو تصوره للكون فإن حريته الشخصية وأمنه سيضلان بعيدي المنال، إن تهديد حرية الفكر والوجدان والمعتقد والدين يؤثر تأثيراً مباشراً على سلامته وديمومة الكيان الذاتي للأفراد والجماعات، عندما يصبح التمييز أو الاضطهاد الديني أمراً منهجياً ومؤسساتياً فإنه قد يؤدي الى توتر بين المجتمعات المحلية أو حتى حدوث أزمات دولية، والمسؤولون عن انعدام الأمن في هذه الحالة قد يكونون من الأفراد أو الجماعات أو حتى الدول، ويتطلب هذا التهديد الخطير لأمن الإنسان القائم على أساس المعتقد والدين إتخاذ تدابير حماية خاصة، ويشكل التعليم والتعلم في مجال حقوق الانسان وسيلة أساسية لتأمين احترام أفكار الآخرين ومعتقداتهم الدينية، ولا يتم تعلم الإحترام والتسامح ومراعاة الكرامة الإنسانية بالإكراه، وإنما هي عملية طويلة الأمد تلتزم فيها جميع الأطراف المعنية بالعمل سوية لتعزيز أمن الانسان على الصعيدين الفردي والعالمي[2].

وقد باتت حماية الحريات الدينية قضية ملحة في السنوات الأخيرة نظراً لأن السبب الرئيسي للكثير من النزاعات المأساوية في أنحاء متفرقة من العالم يعود الى عدم التسامح والاضطهاد الديني وما يتصل بذلك من تعصب عرقي وعنصرية وكراهية فئات محددة من الناس، وتتجلى مسألة الاضطهاد الديني في النزاعات الحالية بين من يؤمن بالدين ومن لا يؤمن به، وبين الديانات التقليدية والديانات (الجديدة) في الدول المتعددة

[1]- عبد الحكيم حسن العيلي: المصدر السابق، ص113.

[2]- مايكل أنجلو ياكوبوتشي: أعداء الحوار، ترجمة: عبد الفتاح حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص288.

الديانات، أو بين دول ذات دين رسمي وأفراد وجماعات لا ينتمون الى هذا الـدين، وتتنـوع إنتهاكـات الحريـات الدينية اليوم وتأخذ أشكالاً مختلفة في مناطق مختلفـة، كـما نلاحـظ تزايـد التطـرف الـديني في الإسـلام وتزايـد المشاعر المعادية للإسلام في الآونة الأخيرة في الولايات المتحدة وأوروبا، وهنـاك مـع الأسـف الكثـير مـن الحـالات الأخرى التي تبرهن على الحاجة الماسة الى معالجة قضية الحريات الدينية وبالأخص عندما ترتبط بالتطرف.

تحديد ووصف الحريات الدينية

ما هو الدين؟

لا يوجد تعريف موحد للدين في الوسط الفلسفي أو الاجتماعي، ولكن هناك عدة عوامل مشتركة في التعريفات المقترحة، فأحد تعريفات الدين هو العقيدة التي تربط من يؤمن بها بمـا هـي(مطلقـة) قـد تشخص في التصور أو لا تشخص، ويشتمل الدين عادة على مجموعة من الـشعائر والطقـوس والأحكـام والقواعد تمكن الأفراد أو المجتمعات من ربط وجودهم بــ(إله) أو (آلهة)، وقد يكون الدين عبارة عـن منظومة من المعتقدات والممارسات يمكن لمجموعة من الناس أن تواجه بها مشاكل الحياة الكبرى[1].

التعريف العلمي للدين:

علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا ينظرون إلى الدين على أنه مجموعة من الأفكـار المجـردة، والقـيم أو التجارب القادمة من رحم الثقافة. على سبيل المثال، وبطبيعة المبدأ، جوهر الدين لا يـشير إلى الاعتقـاد في (اللــه) أو متعال مطلق: جوهره يعرف بأنه (بنية أو ثقافة مباشرة و/ أو بنية لغويـة للحيـاة بـشكل كامل، والاعتقاد بأنه، مثل لغة، يسمح بوصف الواقع، وصياغة واختبار المعتقدات والمشاعر والأحاسيس الحميمة)[2]. وبموجب هذا التعريف، الدين هو رؤيـة لا غنـى عنهـا في العـالم تحكـم الأفكـار الشخـصية والأعمال.

[1]- توجد تعريفات مهمة على الـصعيد الفلـسفي والاجتماعـي والنفـسي والعلمـي لمعظـم الفلاسـفة، راجـع: عـلي صـبيح التميمي: المقدس في المعتقدات الدينية، المصدر السابق، ص15-30.

[2]- علي صبيح التميمي: الأسطورة والدين (دراسة في الأنثروبولوجيا)، المصدر السابق، ص20.

ماهي الحريات الدينية؟

تندرج حماية الحريات الدينية في القانون الدولي في باب حماية حرية الفكر والوجدان والدين، وتنطبق هذه الحريات الأساسية الثلاث على القناعات الإلحادية أو الدينية على حد سواء وتشمل كافة المعتقدات ذات الرؤية العُلْوية للكون وقواعد تقنينية للسلوك[1].

وتشمل حرية الدين والمعتقد تحديداً حرية ممارسة الدين والاعتقاد به، وحرية عدم ممارسته والاعتقاد به، أي انها الحق في قبول الأعراف والممارسات الدينية وعدم قبولها، وتحمى حرية الفكر والوجدان بنفس الطريقة التي تحمى بها حرية الدين والمعتقد، وهي تشمل حرية الفكر في كافة الأمور، والقناعات الذاتية، وحرية التمسك بدين أو عقيدة واظهارها فردياً أو مع جماعة، أما حرية الوجدان فهي غالباً ما تتعرض الى الانتهاك مثلما تبين الأعداد الكبيرة من (سجناء الضمير) في كافة أنحاء العالم، وينتمي معظم هؤلاء السجناء الى الأقليات الدينية، ويسجنون بسبب عقائدهم الدينية[2]، وتحمى حرية الفكر والوجدان وحرية الفرد في اختيار أو تغيير الدين والمعتقد حماية مطلقة، ولا يجوز اكراه شخص على الكشف عن أفكاره أو اجباره على اعتناق أي دين أو عقيدة.

المعايير الدولية

يتجنب القانون الدولي لحقوق الانسان الدخول في جدل تعريف الدين والمعتقد وان ما يشتمل على مجموعة من الحقوق لحماية حرية الفكر والوجدان والدين والمعتقد ومن أجل فهم أفضل للحريات الدينية المتنوعة نورد فيما يلي تصنيف هذه الحريات على ثلاثة مستويات[3]:

1-حريات الممارسات الفردية المحددة.

2-حريات الممارسات الجماعية.

3-حريات هيئات محددة.

[1]- د. ماهر صبري كاظم: مصدر سابق، ص99.
[2]- مايكل أنجلو ياكوبوتشي: المصدر السابق، ص467.
[3]- د. ماهر صبري كاظم: المصدر السابق، ص133.

حريات الممارسات الفردية

تنص المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الانسان على ان الحريات الدينية هي حق (لكل شخص) هذا يعني انها حق الأطفال والكبار وأبناء البلد والغرباء، وهو حق لا يمكن التنازل عنه حتى في حالات الطوارئ أو الحرب.

حرية الممارسات الجماعية

ان الحقوق الدينية ليست حكراً على الأفراد فقط، فالدين والمعتقد يتجليان عادة بشكل جماعي في مجتمع ما وغالباً في الأماكن العامة، ويستتبع ذلك منح المؤمنين كجماعة الحق في الاجتماع وإقامة الجمعيات.

حريات المؤسسات الخاصة

إن المؤسسات الخاصة القائمة على الدين تتمتع هي أيضاً بحماية كاملة يكفلها لها حقها في حرية الدين، وقد تكون هذه المؤسسات دور عبادة أو مؤسسات تعليمية تهتم بالشؤون الدينية، أو حتى منظمات غير حكومية. وتتضمن حقوق هذه المؤسسات ما يلي:

- ❖ حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة.
- ❖ حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذه المجالات.
- ❖ حرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.

مبدأ عدم التمييز

يُحظر التمييز والتعصب القائمان على أساس الدين، ويشمل هذا الحظر أي شكل من أشكال التمييز والإقصاء والقيود والمحاباة القائمة على أساس الدين والعقيدة، ولا يقتصر حظر التمييز وعدم التسامح على الحياة العامة وإنما يشمل أيضاً حياة الأفراد الخاصة التي تتجذر فيها المعتقدات ذات الطابع الديني وغير الديني، وهذا يعني أنه لا يسمح للدولة ولا لرب العمل ولا لأي فرد آخر أن يقوم بأعمال تمييزية ضدك.

التعليم

من حق والدي الطفل تربيته وفقاً لدينه أو معتقداته (على أن يكون لمصلحة الطفل الإعتبار الأول)، والغرض من هذه العبارة هو تقييد حرية الأبوين فقط في حالة أن تؤدي الممارسة الدينية الى الاضرار بصحة الطفل الجسدية أو العقلية مثل رفض

الأبوين إخضاع طفلهما للعلاج الطبي أو حرمانه من التعليم المدرسي، والدول ملزمة في القطاع العام بتوفير التعليم الذي يحمي الطفل من عدم التسامح والتمييز الديني والذي يعلّم في إطار المنهج الدراسي حرية الفكر والوجدان والدين[1].

إظهار الإيمان

تشمل حرية إظهار العقيدة حماية الحق في الكلام والتعاليم والممارسة والعبادة والإلتزام بشعائر هذه العقيدة، فمن حقك أن تتكلم عن عقيدتك وتعلمها للآخرين وتمارسها لوحدك أو مع غيرك وتراعي قضايا المأكل والملبس حسب ما تقتضيه عقيدتك، ولك أيضاً أن تستعمل لغة خاصة وكل ما يتصل بهذه العقيدة من شعائر، ويعني إظهار دينك وعقيدتك أيضاً إن لك الحق في أن تتجنب أي عمل يتعارض مع تعاليم عقيدتك مثل رفض القسم والخدمة العسكرية، والمشاركة في الاحتفالات الدينية، والعلاج الطبي القسري.

حدود الحريات الدينية

إذا كان لك الحق أن تعتقد بما تشاء، فإن إظهار هذا الاعتقاد قد يصل الى حد يتعارض مع مصالح الآخرين، ولكن ينبغي أن تكون القيود المفروضة على حق إظهار المعتقدات الدينية متناسبة وقائمة على القانون، ولا يجوز فرض هذه القيود الآ عند الضرورة لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية، فعلى سبيل المثال يسمح بفرض القيود على هذه الحرية في حالة التضحية البشرية، والتضحية بالذات، والعبودية، والبغاء، والأنشطة الهدامة وغيرها من الممارسات التي تهدد صحة الأنسان وسلامة جسده.

الفرع الثاني: الحريات الدينية والثقافات

الدولة والدين

تشكل العلاقة بين الدول والأديان والعقائد نقطة خلاف رئيسية على النطاق العالمي في مجال حماية الحريات الدينية، وتوجد عدة أنماط رئيسية عن كيفية تفاعل الدول مع العقائد، فهنالك أديان دولة، ومؤسسات دينية راسخة ومعترف بها، ودول

---

[1] - المصدر السابق، ص100.

تقف موقفاً محايداً من الأديان ومؤسساتها، ودول بلا دين رسمي، وفصل الدين عن الدولة وحماية الطوائف الدينية المعترف بها قانونياً.

إن المعايير الدولية لا تقتضي فصل الدين عن الدولة وهذا يعني إنه لا يوجد وفق هذه المعايير نموذج مفضل بعينه للعلاقة بين الدولة والدين، وهي لا تقتضي تحديداً تصميم نموذج للمجتمعات العلمانية التي تبعد الدين عن الشؤون العامة.

إن المطلب الدولي الوحيد هو إنه لا ينبغي أن ينجم عن هذه العلاقة بين الدين والدولة تمييز ضد الذين ينتمون الى دين الدولة الرسمي أو الى الأديان المعترف بها، ولكن حين يكرس دين واحد فقط كعنصر مكون للهوية الوطنية، يصبح من المشكوك به أن تضمن معاملة الأديان الأخرى أو أديان الأقليات على حد سواء مع الدين الرسمي[1].

ووفقاً لوجهات النظر الغربية، فإن العلاقة الحيادية بين الدين والدولة أوفر حظاً من غيرها في تأمين حماية تامة لحريات الفرد الدينية، في المقابل تربط الشريعة الإسلامية، على سبيل المقال، الدولة بالدين على اعتبار ان هذا النظام يوفر للمجتمع حماية أفضل للحريات الدينية، ولكن يمكن المحاججة إنه عندما ترتبط الدولة بدين محدد فإنه من غير المرجح أن تحظى حقوق أفراد الأقليات الدينية برعاية متساوية مع الرعاية التي تحظى بها حقوق أفراد الأغلبية الدينية.

حرية إختيار الدين وتغييره-الإرتداد عن الدين

ما تزال مسألة الإرتداد قضية خلافية بالرغم من المعايير الدولية الواضحة، ويعد الشخص مرتداً إذا ترك ديناً لآخر أو تبنى العلمانية كأسلوب حياة وعلى امتداد التاريخ، كان للإسلام والمسيحية وديانات أخرى موقف متشدد أزاء المرتد الذي كانت عقوبته غالباً هي الإعدام ومازال المرتد اليوم في بعض المجتمعات الإسلامية القائمة على الشريعة يعاقب عقاباً شديداً ويعني هذا عملياً في أغلب الأحيان إنعدام حرية إختيار الدين أو العقيدة أو تغييرهما.

والقانون الدولي لحقوق الإنسان يعارض بوضوح وجهة النظر هذه، إذ من حق كل إنسان أن يختار معتقداته بحرية وبدون قسر، والجدل في هذه القضية ما يزال على قدر

[1]- مايكل أنجلو ياكوبوتشي: المصدر السابق، ص469.

كبير من الإنفعالية والحساسية اذ إنه يمس قناعات راسخة وتختلف فيه وجهات النظر بشأن مفهوم الحريات الدينية وتتجلى في هذا الأمر الاختلافات الثقافية في فهم الحريات الدينية وغيرها من الحريات والتي يبدو انها (تفصل الغرب) عن بقية العالم.

الحق في نشر العقيدة

لك الحق في نشر معتقداتك وتشجيع الناس على التحول من دين لآخر شريطة ألا يلجأ الى القسر والقوة ويطلق على هذا النشاط إسم التبشير[1].

وقد ثارت نزاعات في أوروبا الوسطى والشرقية وافريقيا بين الأديان المحلية والأديان الوافدة التي تروج لبرامج تبشيرية، وفي بعض الحالات، قامة حكومات بمنع مثل هذه الأنشطة ويتطلب قانون حقوق الإنسان أن تقوم الحكومات بحماية الحق في حرية التعبير وأن يتمتع المؤمنون بحرية التبشير غير القسري لدينهم عن طريق مناشدة وجدان الناس وضميرهم أو عرض لافتات أو إعلانات.

إن اكراه انسان على التحول الى دين آخر يمثل انتهاكاً واضحاً لحقوق الإنسان ولكن لم تحسم بعد في القانون الدولي لحقوق الانسان مسألة الحدود المسموح بها، فلابد أن ينشأ (ظرف قسري) لكي يتم وضع حد للتبشير مثل اللجوء الى المال والهدايا أو الامتيازات لحمل شخص على اعتناق دين جديد، أو التبشير في أماكن يتواجد فيها الناس بحكم القانون (مثل الصفوف المدرسية، والمؤسسات العسكرية والسجون وما شابه ذلك).

رفض الخدمة العسكرية بوازع الضمير

ما يزال الجدل مستمراً بشأن ما يطلق عليه رفض الخدمة العسكرية الإلزامية بوازع من الضمير، ويمكن اعفاء شخص من الخدمة العسكرية إذا كان واجب استعمال القوة المدمرة يتعارض بقوة مع ضميره، وإذا لم ينجم عن ذلك تمييز ضار إزاء الأشخاص الذين يعتنقون مبادئ أو معتقدات أخرى.

ويلاحظ وجود توجه من جانب التشريعات المحلية للإعتراض بهذا الحق في بعض البلدان التي تطرح خيار الخدمة الاجتماعية كبديل عن الخدمة العسكرية (مثل النمسا

[1]- www.article19.org

وفرنسا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية) أما البلدان الأخرى التي لا تعترف برفض الخدمة العسكرية بوازع من الضمير فإن هذا الرفض قد يؤدي الى السجن[1].

أخيراً يجب الآ نفسر حرية الدين تفسيراً ضيقاً يقصد بـه فقـط ديانـات العـالم التقليديـة، فـالحق في الحماية يشمل أيضاً الحركات الدينية الجديدة أو ديانات الأقليات، وهـذا المبـدأ يتـسم بأهميـة خاصـة على ضوء ما يجري في الوقت الراهن حيث كثيراً ما تستهدف الحركات الدينية الجديدة بأعمال التمييـز أو القمع وتعـرف مثـل هـذه الحركـات بأسـماء كثـيرة ومختلفـة مثـل الفرقـة أو النحلـة للدلالـة عـلى مجموعات دينية تختلف في معتقداتها وممارساتها عن الديانات الرئيسية[2].

النساء والدين

إن جميع الأديان تقريباً مارست التمييز ضد النساء على مدى التـاريخ، ولم تـصبح حريـاتهن الدينيـة موضع اهتمام الا مؤخراً، والتمييز ضد النساء في الأديان ذو شـقين: الأول: لا يحـق لهـن اعـلان ايمـانهن والثاني: لا يستطعن ارتياد أماكن العبادة او الوعظ او تَقَلُّدْ الزعامة الدينية، والأعـراف الدينيـة مجحفـة بحقهن أو حتى تهدد حياتهن فمثلاً:

-إن نسبة المختونات في المناطق الريفية بمصر تبلغ 95% وختان البنات تقليـد دينـي وثقـافي سـائد في بلدان كثيرة، وهو مرفوض بشدة في المعايير الدولية لحماية حقـوق الانـسان فقـد تنـشأ عنـه مـشكلات صحية خطيرة ربما تؤدي الى الموت.

-الزواج القسري الذي كثيراً ما يؤدي الى استعباد المرأة أمر يحظـى بالتـشجيع في بعـض البلـدان مثـل نيجيريا والسودان وباكستان وغيرها، فلا حاجة للحصول عـلى موافقـة المـرأة، وأحيانـاً لا تتجـاوز أعـمار الزوجات التسع سنوات.

-الاغتصاب كشكل من أشكال التطهير العرقي، كان الانتماء الديني للضحايا في حـالات كثـيرة مـبرراً لعمليـات الاغتـصاب الواسـعة النطـاق في يوغوسـلافيا الـسابقة وجورجيـا والسودان وروانـدا والشيشان، والحمل القسري الذي يحـصل بالنتيجـة هـو دليـل علنـي عـلى العـار الـذي لحـق بـالمرأة التـي اغتـصبت ومـن ثـم أذلـت وأهينـت في شرفهـا

---

[1]- موريس دوفرجيه: المؤسـسات الـسياسية والقـانون الدسـتوري الأنظمـة الـسياسية الكـبرى، ترجمـة: د. جـورج سـعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1992، ص350.

[2]- الفرقة: تدل على جماعة دينية منشقة متفرعة عن احدى الديانات الرئيسية، أما النحلة: فهي منظومة من المعتقـدات الدينية المبتدعة أو الزائفة تصحبها في الغالب طقوس فريدة من نوعها.

بالإضافة الى الأذى الجسدي الذي لحق بالمرأة، وكان من بين الضحايا فتيات صغيرات تتراوح أعمارهن بين السابعة والرابعة عشر[1].

التطرف الديني والآثار المترتبة عليه

بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001 يبدو ان الجماعات الإرهابية باتت تستعمل الدين على نحو غير مسبوق، إن هذا الحدث كان كقمة جبل الثلج في الربط بين الدين والإرهاب، فخطف الطائرات وتفجير السفارات الغربية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة هذا إذا ما تركنا جانباً القضية الفلسطينية والنزاعات الأقل حدة في مختلف أنحاء العالم، كل ذلك يسهم في تعبئة الدين لأسباب سياسية.

بيد إن هذا الأمر خطير للغاية لأنه يقسم العالم الى (أهل الخير) و(أهل الشر) ويميز بين الناس وفقاً لانتمائهم الديني، ولكن ليس كل إرهابي متطرف متديناً كما إن ليس كل مؤمن إرهابي، وعندما ترتبط الهجمات الإرهابية بالدين ويعلن الارهابيون إنهم اقترفوا جريمتهم باسم اللـه فإنهم يستخدمون الدين والحريات الدينية ويستغلونها كقناع يسترون خلفه الدوافع السياسية لأفعالهم أو مطالبهم.

إن استعمال الإرهاب باسم اللـه لا يعني قيام صِدام بين مختلف الثقافات على أساس المعتقدات الدينية، فالإرهاب يشكل خطراً عالمياً لا ينحصر في أي مجتمع محدد أو دين معين، بل هو صِدام قائم على الجهل والتعصب، والطريقة الوحيدة لمكافحة مختلف أشكال التطرف بفعالية هي البحث عن السبل الكفيلة بكسر الحلقة المفرغة المتمثلة في العنف المتولد من العنف.

---

[1]-www.article19.org 12 دليل حقوق الانسان خاص بالقضاة والمدعين العامين والمحامين-الفصل

المبحث الخامس

الحق في تقلد الوظائف العامة

يقصد به حق كل فرد تتوافر فيه شروط معينة ان يتقلد الوظائف العامة في بلده سواء كانت هذه الوظيفة سياسية كالعضوية في المجالس الاقليمية أو النيابية أم ادارية في ادارات الدولة المختلفة ويفترض في هذا الحق ضمان المساواة في الفرص لجميع المواطنين من دون أن يتسبب اختلاف الأصل أو اللغة أو الرأي أو أي سبب آخر في استبعاد أحد من تقلد الوظائف العامة بما إن الشروط التي حددها القانون قد توافرت فيه[1].

وتأتي أهمية هذا الحق في أن تقلد الوظائف العامة في الماضي كان مقيداً بشروط متعلقة بالطبقة أو الدين أو الانتماء السياسي أو الاقليمي أو الطائفي ، ولا سيما في الانظمة الملكية القديمة ، لذلك أكد الاعلان العالمي لحقوق الانسان على هذا الحق في الفقرة الثانية من المادة الحادية والعشرين (لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد) ، وكذلك الفقرة (ج) من المادة الخامسة والعشرين من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية (ان تتاح لكل مواطن على قدم المساواة عموما مع سواه فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده)

جدير بالإشارة إن معظم الدساتير في العالم تذهب الى حصر الوظائف العامة بالمواطنين وتمنع الاجانب من توليها الا في الحالات الاستثنائية وما يبرر ذلك إن الوظيفة العامة تتطلب اخلاصاً وتفانياً وحرصاً على النهوض بها وغير ذلك من الصفات التي تخلقها وتنميها صلة الفرد بوطنه إضافة إلى ذلك فإنه من العدل أن يختص المواطنون بحق التوظف دون الاجانب من حيث المبدأ لأنهم وحدهم يتحملون نحو وطنهم كثيراً من الواجبات التي يعفى منها الاجنبي[2].

أما بالنسبة للدستور العراقي لسنة 2005 فلم يورد نصاً فيه يوضح فلسفة الدولة تجاه الوظيفة العامة كما هو الشأن في الدساتير العراقية السابقة، الا إنه نص في المادة

---

[1] - عبد الغني بسيوني: المصدر السابق، ص367.

[2] - شمران حمادي: النظم السياسية والدستورية في الشرق الاوسط، شركة الاهلية، بغداد، 1964، ص11.

(107) منه على أن (يؤسس مجلس، يسمى مجلس الخدمة العامة الاتحادي، يتولى تنظيم شؤون الوظيفة العامة الاتحادية، بما فيها التعيين والترقية، وينظم تكوينه واختصاصاته بقانون)، وصدر قانون مجلس الخدمة العامة الاتحادية رقم (4) لسنة 2009[1]، والذي أناط في المادة التاسعة منه بالمجلس مهمة (التعيين وإعادة التعيين والترقي في الخدمة العامة ويكون ذلك من اختصاص المجلس حصراً وعلى أساس المعايير المهنية والكفاءة).

ورغم صدور القانون الا ان هيئة رئاسة المجلس لم تتشكل على الرغم من مضي خمسة أعوام بدورتين برلمانيتين، نتيجة الخلافات بين القوى السياسية واحتكار التعيين من قبل القوى المتنفذة في الدولة.

[1]- منشور في جريدة الوقائع العراقية: العدد (4116)، 2009/4/6.

الفصل السابع

ضمانات الحقوق والحريات السياسية والقيود الواردة عليها

- ❖ المبحث الأول/ ضمانات الحقوق والحريات السياسية
- ❖ المبحث الثاني/ القيود الواردة على الحقوق والحريات السياسية

المبحث الاول

ضمانات الحقوق والحريات السياسية

ان ممارسة الفرد لحقوقه المدنية والسياسية يقتضي وجود ضمانات تكفل تلك الممارسة بصورة فعلية، ولعل أهم الصعوبات القانونية الملحة في الوقت الحاضر، تلك التي تتجسد في ايجاد ضمانات لحقوق الفرد وحرياته الذي أصبح ضعيفاً في مواجهة الدولة القوية بسلطاتها ووسائل القهر التي تملكها، ولأهمية الضمانات نرى ان تقرير عدد قليل من الحقوق مع وجود الضمانات الوطيدة أفضل من تقرير حقوق وحريات واسعة مع قلة الضمانات وانعدامها، وبغية اعطاء صورة واضحة عن ضمانات الحقوق المدنية والسياسية لابد من التطرق الى الضمانات الدستورية والقضائية فضلاً عن الضمانات السياسية[1].

المطلب الأول: الضمانات الدستورية

الدستور هو القانون الاساسي للدولة، وتحتل قواعده قمة التسلسل الهرمي للقواعد القانونية، وهي ملزمة لجميع السلطات من تشريعية وتنفيذية وقضائية، مما يعني ان تنظيم الحقوق والحريات السياسية في الإطار الدستوري يعطيها القدر الاكبر من الضمانة والاحترام، غير ان الضمانات الدستورية ليست من نمط واحد.

_ فقد تكون مبدئية أي تقتصر نصوص الدستور على ذكر المبادئ العامة الضامنة للحريات تاركة التفاصيل للسلطات العامة في الدولة.

_ أما النمط الاخر من الدساتير، فقد تجاوزت نصوصها هذا الإطار المبدئي بحيث تضمنت تفاصيل هذه الضمانات[2].

[1]- يقسم بعض المفكرين ضمانات الحقوق الى ضمانات (وقائية) وضمانات (علاجية). ويقصد بالضمانات الوقائية الظروف والإجراءات التي تحول دون وقوع اعتداء على الحقوق، اما الضمانات العلاجية فهي تلك التي تواجه حالات وقوع اعتداء من السلطة على الحقوق وكذلك ضمانات (فعلية) تتمثل بالضمانات الاقتصادية والثقافية، والضمانات (القانونية) المتمثلة بالفصل بين السلطات ومبدأ سيادة القانون والرقابة القضائية. المصدر، سعاد الشرقاوي: نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني، موسوعة القضاء والفقه للدول العربية، الجزء (76)، القاهرة، 1982، ص93.

[2]- محمد سعيد مجذوب: الحريات العامة وحقوق الانسان، ط1، جروس برس، لبنان، 2008، ص130.

ولا شك ان النمط الثاني يُـؤَمِّن ضمانة أفضل، الا انه صعب التطبيق، فالقواعد الدستورية بطبيعتها قواعد عامة تحدد مبادئ وأُطر ولا تتضمن التفاصيل الدقيقة، لذلك نجد إن النمط الاول هو الاكثر شيوعاً، وعليه سنتناول في هذا المطلب الضمانات الدستورية وعلى النحو الآتي:

الفرع الاول: نص دستوري مدون

يعد الدستور مدوناً إذا كانت غالبية قواعده صدرت على شكل وثيقة أو عدة وثائق رسمية من المشرع الدستوري، والرأي الراجح على صعيد الفكر السياسي المعاصر، إن سبب شيوع فكرة الدساتير المدونة[1]، يرجع إلى اعتبارها وسيلة من الوسائل الناجحة لضمان الحريات وذلك لتضمنها أحكاماً واضحة بتلك الحريات سواء في مقدمات الدساتير أو تخصيص فصل مستقل خاص بها، وهكذا فأن وجود دستور مدون يعني وجود حريات مدونة، غير أن ذلك لا يعني إغفال دور الدساتير غير المدونة (العرفية) في ضمان الحريات، والمثال الواضح للدستور غير المدون هو الدستور الانكليزي، ويكاد يكون المثال الوحيد في العصر الحديث، فمثلاً إن بعض الحريات مثل الحق في حرية التجمعات وتكوين الاحزاب مضمونة ومصونة في انكلترا بالرغم من عدم ذكرها في أية وثيقة مدونة، فالبريطانيون يعتقدون إن أي نظام للحقوق والحريات لا يمكن أن يستمر إذا لم تكن غالبية أفراد المجتمع حريصة على الحفاظ عليه، وهكذا فإن الدفاع عن الحريات ونظامها لا ينم عن وجود نصوص بل عن ترسيخ تقاليد وأعراف يحترمها المجتمع[2]. يتضح من ذلك ان درجة الوعي المكونة للرأي العام تلعب دوراً فعالاً في حماية الحقوق والحريات.

وفي ضوء ما تقدم، فإن الغرض من تدوين الحريات في الدساتير هو اثبات وجود الحريات أصلاً من حيث تحديد مضمونها اضافة الى تمكين الفرد من المطالبة بها، هذا من جانب، ومن جانب آخر فأن الغرض من تدوين الحريات في الدستور نفسه يرجع

---

[1]- بدأت حركة تدوين الدساتير في الربع الاخير من القرن الثامن عشر في دول أمريكا الشمالية ثم انتقلت الى اوروبا حتى انتشرت هذه الدساتير بين مختلف الدول وفي جميع القارات خلال القرن العشرين نتيجة مطالبة الشعوب حكامها بإصدار وثائق دستورية تصان فيها حقوقهم وتقيد سلطات حكامهم. المصدر، عبد الغني بسيوني: النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف، الاسكندرية،1997، ص367.

[2]- جوندوين كارتر، جون هيرز: نظام الحكم والسياسة، ترجمة: ماهر نسيم، دار الكرنك، القاهرة، 1962، ص76.

الى ما يتمتع به الدستور من علوية (سمو) بين مختلف القواعد القانونية، ومن ثم فأن تدوين الحريات فيه، يعني إعطاءها مكانة رفيعة، فضلاً عن إن النص على الحريات في القوانين العادية من دون ذكرها في الدستور نفسه يجعل تلك الحريات في حالة من عدم الثبات نتيجة للتغيرات التي يمكن أن تطرأ على القوانين العادية بخلاف ما تتطلبه الدساتير من شروط خاصة لتعديلها[1].

ومن الجدير بالإشارة، إن ذكر بعض الحريات في الدساتير لا يعني عدم وجود حريات خارجها، وهذا ما يمكن ملاحظته في ضوء التعديل التاسع للدستور الامريكي الصادر عام 1787 حيث نص على إن ذكر بعض الحريات في الدستور لا يعني انكار حريات أُخرى يتمتع بها الشعب أو الانتقاص منها.

ومن نافلة القول، فإنه لكي تؤدي ضمانة تدوين الحريات في الدساتير فعاليتها يجب ضمان تطبيق النصوص الدستورية المنظمة للحقوق والحريات تطبيقاً جدياً، إذ نلاحظ في أغلب الاحيان إساءة استعمال تلك النصوص أو عدم تطبيقها اطلاقاً، فالعبرة إذا بما يجري في الحياة العملية، وعليه فإن (كيفية تطبيق الدستور لا تقل اهمية ان لم تزد عن نصوص الدستور ذاته للحكم على نوعية النظام الذي يتبناه، فالتطبيق الفاسد قد يذهب بأرقى الدساتير، والتطبيق الجيد قد يغطي ما يكون بالدستور من شوائب)[2].

الفرع الثاني: مبدأ سيادة القانون

يعد مبدأ سيادة القانون عنصراً من عناصر الدولة القانونية ويتمثل في خضوع سلطات الدولة (التشريعية والتنفيذية والقضائية) لحكم القانون خضوع المحكومين له، ولا شك إن هذا المبدأ يضمن احترام حقوق الافراد وحرياتهم عن طريق التزامهم بالقوانين التي تسري عليهم والتزام سلطات الدولة باحترامها وتطبيقها[3]، الا إن سيادة القانون لا تعني وجود القانون فقط أي مجرد وجوده بوصفه قانوناً بغض النظر عن محتواه القانوني، فللأنظمة الدكتاتورية قوانينها أيضاً، اذ لا يمكن التحدث عن سيادة القانون بلا مضمون قانوني يضمن احترام الحقوق والحريات، فضلاً عن ذلك ينبغي

---

[1]- جعفر صادق مهدي: المصدر السابق، ص31.

[2]- نفس المصدر، ص34.

[3]- احمد فتحي سرور: الشرعية الدستورية وحقوق الانسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1995، ص121.

أن تتحقق سيادة القانون واقعاً وفعلاً، إذ لا يكفي النص في الدساتير والتشريعات على هذا المبدأ، وانطلاقاً من هذا المفهوم يجب مراعاة الامور الآتية:

1. نبذ أية محاولة للمساس بالدستور وقفاً أو تعديلاً أو الغاء من جانب أية سلطة في الدولة ما لم تحدد نصوص الدستور كيفية ذلك وفي الحدود التي تقررها تلك النصوص ومن ثم فأن أي خروج على قواعد الدستور ولو في الظروف الاستثنائية يمثل اهداراً لأُسس الدولة القانونية وبالتالي لابد أن يواجه بالجزاء الصارم والحاسم[1].

2. على السلطة التشريعية أن تلتزم تماماً بأحكام الدستور والمبادئ القانونية العامة، إذ يتعين على تلك السلطة أن تعي أنها ليست مطلقة الحرية في وضع القانون، وإنما مقيدة بحدود معينة، ومن دون ذلك، فإن سيادة القانون تكاد تفرغ من أي مضمون، وتصبح السلطة التشريعية سلطة غير قانونية أو بالأحرى سلطة مستبدة.

3. يتعين على السلطة التنفيذية أن تلتزم بحدود وظيفتها التي تقتصر في الاصل على وضع القوانين موضع التنفيذ، فلا تتعدى دائرة عملها الا في الحدود التي بينها الدستور.

4. واخيراً ينبغي على السلطة القضائية ايضاً أن تلتزم في عملها بسيادة القانون، فإلى جانب واجبها بإحترامه عند الفصل بالمنازعات المعروضة امامها، فأنه لا يجوز للقضاء أن يعطل حكم القانون لأي سبب كان، ولعل أهم وأخطر ما يشكك في التزام القضاء بهذا المبدأ اعترافه بأن طائفة من اعمال السلطة التنفيذية تتمتع بحصانة ضد رقابة القضاء بجميع صورها أو مظاهرها[2]، وهذا يشكل بدوره مخالفة صريحة لما نصت عليه الاتفاقيات الدولية والنصوص الدستورية التي تجعل حق التقاضي مكفولاً للجميع.

[1]- سامي جمال الدين: لوائح الضرورة وضمانة الرقابة القضائية، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1982، ص391.

[2]- تعرف هذه الاعمال في فرنسا بأعمال الحكومة وفي انكلترا أعمال الدولة وفي العراق ومصر أعمال السيادة، المصدر، سامي جمال الدين: المصدر السابق، ص56، 391.

الفرع الثالث: مبدأ الفصل بين السلطات

لكي تقوم سلطات الدولة بأداء المهام الملقاة على عاتقها على أكمل وجه، ولضمان حقوق وحريات الافراد، وللحيلولة دون استبداد الحكام، فإنه يجب أن لا تتركز السلطة في شخص واحد أو هيئة واحدة ولو كان الشعب نفسه، فالسلطتان التشريعية والتنفيذية إذا اجتمعتا في هيئة واحدة، فإن من شأن ذلك أن يمكن السلطة التنفيذية من اصدار تشريعات تمنحها سلطات واسعة أو أن تصدر قوانين هي في حقيقتها قوانين فردية تفتقر الى أهم خصائص القانون وهي العمومية والتجريد وتنتفي عن الدولة تبعاً لذلك صفة حكم القانون، كذلك اجتماع التشريع والقضاء في هيئة واحدة، قد يدفع بالمشرع الى سن قوانين مغرضة تتفق مع الحل الذي يريد تطبيقه على الحالات الفردية التي تعرض امامه للقضاء فيها، فيحابي من يشاء ويعصف بحقوق من يريد، وينطبق هذا القول عند الجمع بين سلطتي التنفيذ والقضاء ايضاً اذ تنتفي بذلك رقابة القاضي على عدالة التنفيذ وشرعيته[1]، لذلك عمدت الدول في دساتيرها الى عدم الجمع بين السلطات بل اوجبت توزيعها بين هيئات مختلفة، تمارس كل هيئة احدى السلطات، وتكون كل سلطة مستقلة عن الاخرى، فتكون هناك سلطة تشريعية تختص بالتشريع، وسلطة تنفيذية تتولى مهمة تنفيذ القوانين، وسلطة قضائية تقوم بتطبيق التشريعات التي تصدرها السلطة التشريعية[2].

هذا ويلاحظ إن المقصود بهذا المبدأ ليس الفصل التام أو المطلق بين السلطات وإنما الفصل المرن أو النسبي من حيث ضرورة تعاون السلطات ورقابة احداها على الاخرى ولا سيما بين السلطتين التشريعية والتنفيذية لمنع أي منهما من الاستبداد أو الانحراف وبالتالي توفير أكبر ضمانة للفرد لتمتعه بحقوقه وحرياته التي كفلها له الدستور، أي انه ليس المقصود بفصل السلطات ان تستقل كل هيئة عن الاخرى تمام الاستقلال بحيث تكون كل منهما بمعزل تام عن الاخرى، اذ ان المقصود بهذا المبدأ عدم تركيز وظائف الدولة وتجميعها في يد هيئة واحدة بل توزيعها على هيئات

[1]- حسين جميل: حقوق الانسان في الوطن العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص140؛ حسين عثمان محمد عثمان: النظم السياسية والقانون الدستوري، الدار الجامعية، الإسكندرية، (د.ت)، ص179.

[2]- عبد الحكيم حسن العيلي: المصدر السابق، ص57.

منفصلة، بحيث لا يمنع هذا التوزيع والانفصال من تعاون ورقابة كل هيئة مع الاخرى[1].

المطلب الثاني: الضمانات القضائية

لعل أقوى ضمانات الحقوق والحريات جميعاً ما تقرره النظم القانونية المعاصرة من ضمانات قضائية ضد تسلط كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية على حقوق الافراد وحرياتهم، ومن أهمها تنظيم الرقابة القضائية على أعمال هاتين السلطتين، ويتولى هذه الرقابة المحاكم على اختلاف انواعها والتي تكوّن في مجموعها السلطة القضائية المستقلة طبقاً للدستور عن غيرها من السلطات، ويترتب على مبدأ استقلالية السلطة القضائية انه لا يجوز للسلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية الفصل في المنازعات، إضافة الى عدم جواز تعديل الاحكام التي تصدرها المحاكم بل إن هذه الاحكام تُفرض عليهما، وأخيراً لا يحق لرجال الحكومة التدخل لدى القضاة، غير إن هذه الاستقلالية لا تعني التحكم والاستبداد في الرأي والحكم، بل تقتضي خضوع القضاء لمبادئ عامة تكفل حياده، إضافة الى صيانة حق التقاضي للجميع، فلا يخرج عن سلطة القضاء أية منازعة ولا يحصّن أي عمل أو قرار اداري يمنع القضاء من النظر فيه ولو بتشريع[2].

ويرى جانب من المفكرين، ان مبدأ استقلال القضاء قد يصطدم بصعوبات عملية قد تخفف من فعاليته أو تلغيه تتمثل بمسألة تعيين القضاة[3]، وما ينتج عن ذلك من ثغرات تستطيع أن تنفُذ من خلالها الاطراف الراغبة في التأثير على القضاة ، وعليه يجب الأخذ بنظام انتخاب القضاة، ومع تقديرنا لهذا الرأي، غير إن هذا النظام لا يخلوا من عيوب كثيرة اهمها الانتماء الحزبي والسياسي للقاضي مما يجعله خاضعاً ومتأثراً بالفكر السياسي للحزب الذي رشحه، فضلاً عن إن هذا النظام يستلزم أن يكون تولي المنصب لمدة معينه مع جواز انتخاب القاضي لمرحلة جديدة، مما قد يدفعه الى العمل

---

[1]- د. محسن خليل: القانون الدستوري والنظم السياسية، 1987، ص553.

[2]- حسين جميل: حقوق الانسان في الوطن العربي، المصدر السابق، ص141.

[3] - تأخذ بعض الدول بنظام تعيين القضاة من قبل السلطة التنفيذية، كما هو الحال في الولايات المتحدة الامريكية وانكلترا ولبنان، وتمارس السلطة التشريعية بصورة نادرة اختصاصا بالنسبة لتعيين القضاة في بعض الدول كاليابان، كذلك تؤدي السلطة القضائية دورا هاما في تعيين القضاة في الكثير من الدول مثل فرنسا والعراق ومصر. المصدر، احمد فتحي سرور: المصدر السابق، ص272.

على ارضاء الناخبين لضمان اعادة انتخابه هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن هذا النظام لا يكفل بالضرورة اختيار العناصر الممتازة من رجال القانون[1].

والواقع ان مبدأ التعيين هو الاكثر شيوعاً في اختيار القضاة سواء تضمنت الدساتير نصوصاً بخصوص ذلك أم لم تتضمن، غير إن هذا النظام يجب أن يكون مصحوباً بضمانات تحول دون خضوع القضاة لأهواء السلطة التي تعينهم، وبذلك يتحقق ما تنص عليه الدساتير عادة من أن القضاء مستقل لا سلطان عليه غير القانون.

الفرع الأول: الرقابة القضائية على دستورية القوانين

تتمثل هذه الرقابة في وجوب خضوع القوانين الصادرة عن السلطة التشريعية للرقابة القضائية للتحقق من مدى مطابقتها وامتثالها للنصوص الدستورية، ويرتكز مفهوم تلك الرقابة الى ما يتمتع به الدستور من علوية باعتباره قانون الدولة الأسمى، وإن القواعد الواردة فيه هي الاعلى مرتبة، ويتوجب على سلطات الدولة احترامها والعمل بموجبها بما في ذلك السلطة التشريعية[2]، ويمكن تصنيف الوسائل المتبعة في الرقابة على دستورية القوانين الى نوعين: الأولى، تعرف بالرقابة عن طريق الدعوى الأصلية (رقابة الالغاء)، والثانية، تعرف بالرقابة عن طريق الدفع بعدم الدستورية (رقابة الامتناع)، وسنتناول فيما يأتي كل من هذين النوعين بشيء من التفصيل وعلى النحو الآتي:

أولاً: الرقابة عن طريق الدعوى الاصلية

بموجب هذا النوع من الرقابة يحق للأفراد أو لبعض الهيئات في الدولة مهاجمة قانون معين والطعن في دستوريته عن طريق إقامة دعوى مباشرة أمام القضاء يطلب فيها إلغاء القانون لمخالفته أحكام الدستور، ويُقيَّد عادة رفع هذه الدعوى بمدة معينه من اجل ضمان استقرار القانون والمعاملات[3]، ويتمتع الحكم الصادر بإلغاء القانون

---

[1]- المصدر السابق ، ص271.

[2]- محمد سعيد مجذوب: المصدر السابق، ص138.

[3]- رعد ناجي الجدة وآخرون: النظرية العامة في القانون الدستوري والنظام الدستوري، دار الطليعة، بغداد، 1990، ص176.

بحجية مطلقة تجاه الكافة مما يؤدي الى حسم النزاع بشأن دستورية القانون بشكل نهائي.

ونظراً لأهمية وخطورة إلغاء القضاء لقانون وضعته السلطة التشريعية، فإن الدساتير المختلفة تـنظم دعوى الإلغاء وإجراءاتها، وتكون الهيئة المختصة بالفصل في هذه الدعوى أعلى هيئة قضائية في الدولـة، ذلك إن ترك أمر خطير كإلغاء القانون للمحاكم العاديـة قـد يـؤدي الى نتـائج ضـارة بالنـسبة لإسـتقرار النظام القانوني واستقرار المعاملات اضافة الى الصدام بين المحاكم العادية والسلطة التشريعية[1].

وتختلف النظم الدستورية بشأن الجهة التي يعهـد اليهـا النظـر في هـذه الـدعوى، فـبعض الدسـاتير أسندت هذا الاختصاص الى المحكمة العليا في النظـام القـضائي، وبعـضها الاخـر أنـاط مهمـة الرقابـة الى محكمة دستورية متخصصة يتم انشاءها للقيام بهذه المهمة[2].

وأياً كانت الاتجاهات الدستورية في تحديد الرقابة على دستورية القوانين، فإننـا نتفـق والـرأي الـذي يحصر الاختصاص بتلك الرقابة في محكمة دستورية خاصة، لأن ذلك من شأنه أن يـضفي عـلى موضـوع الرقابة أهمية كبيرة ويمنحها مزيداً من الاحترام من قبل المشرع العادي.

وإذا كانت غالبية الدساتير تتجه نحو اناطة الاختـصاص بالرقابـة عـلى دسـتورية القـوانين للمحكمـة العليا في التنظيم القضائي أو لمحكمة تـُنشأ خصيصاً لهذا الغرض، فإنه يجـب ملاحظـة إن تقريـر هـذه الرقابة يكون متوقفاً على نص صريح في الدستور يجيزها ويقررها، أمّا إذا لم توجد هـذه النـصوص، فـلا يجوز ممارسة الرقابة القضائية عن طريق الدعوى الأصـلية وإنّمـا عـن طريـق آخـر وهـو الـدفع بعـدم الدستورية[3]، وهذا ما سوف نتناوله لاحقاً.

---

[1]- احمد العزي النقشبندي: الرقابة على دستورية القوانين وتطبيقاتها في الدول العربية، رسالة ماجستير، جامعـة بغـداد، كلية القانون،1989، ص102.

[2]- عبد الغني بسيوني: المبادئ العامة للقانون الدستوري، الدار الجامعية، بيروت، 1985، ص201.

[3]- ابراهيم عبد العزيز شيحا: المبادئ الدستورية العامة، الدار الجامعية، بيروت، 1982، ص240.

ومن الجدير بالملاحظة، إن بعض الدساتير التي تبنت نظام الرقابة القضائية على دستورية القوانين عن طريق الدعوى الاصلية، لم تمنح الافراد الحق في رفع هذه الدعوى بل جعلته حقاً مقصوراً على بعض الهيئات العامة.

ان النتيجة المترتبة ازاء ممارسة دعوى الإلغاء تتطلب منح الافراد دوراً مباشراً في ممارسة تلك الوسيلة لحماية حقوقهم الدستورية ذلك إن حرمانهم من ممارسة ذلك الحق يتعارض مع النصوص الدستورية التي تجعل حق التقاضي مكفولاً للجميع ، وعليه يجب أن تتضمن الدساتير نصوصاً تمنح الافراد الحق في رفع الدعوى ضد القوانين المخالفة للدستور، ذلك إن هدف النصوص الدستورية الخاصة بالحقوق والحريات ضمان تلك الحريات من الانتهاك، والافراد أدرى من غيرهم بحالات تعرض حرياتهم للانتهاك، هذا من جانب ومن جانب آخر فإن حصر حق رفع تلك الدعوى بالهيئات العامة من شأنه أن يقلل من أهمية تلك الرقابة كسلاح فعال لحماية الدستور وأداة لكفالة أحكامه، لأن بعض هذه الهيئات تجد من مصلحتها عدم اثارة الطعن بالقوانين المخالفة للدستور اذا كان القانون يتفق وتحقيق اهدافها[1]، فضلاً عن، إن منح الافراد ذلك الحق ينسجم مع ما نصت عليه الاتفاقيات الدولية في التأكيد على أهمية دور الافراد في حماية حقوقهم وفي مقدمتها الاعلان العالمي لحقوق الانسان[2]، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية[3].

ثانياً: الرقابة عن طريق الدفع بعدم الدستورية

يَفتَرِض أُسلوب الدفع بعدم الدستورية وجود دعوى منظورة أمام القضاء سواء كانت هذه الدعوى مدنية أو تجارية أو إدارية أو متعلقة بالأحوال الشخصية يراد فيها تطبيق قانون معين، فيدفع أحد أطرافها بعدم دستورية ذلك القانون مطالباً بعدم

---

[1]- المصدر السابق ، ص236.

[2]- المادة الثامنة منه (لكل شخص الحق في ان يلجا الى المحاكم الوطنية لإنصافه من اعمال فيها اعتداء على الحقوق الاساسية التي يمنحها له القانون) والمادة العاشرة من الاعلان ذاته (لكل انسان الحق على قدم المساواة والتامة مع الاخرين، في ان تنظر قضيته امام محكمة مستقلة نزيهة نظرا عادلا علنيا للفصل في حقوقه والتزاماته واية تهمة جنائية توجه اليه).

[3]- المادة (14) منه (الناس جميعا سواء امام القضاء ومن حق كل فرد لدى الفصل في اية تهمة جزائية توجه اليه او في حقوقه والتزاماته في اية دعوى مدنية ان تكون قضيته محل نظر منصف وعلني من قبل محكمة مختصة ومستقلة حيادية)

تطبيقه[1]، وهكذا يجد القاضي نفسه أمام قانونين متعارضين: الدستور وهو القانون الأعلى والقانون الأدنى منه هو التشريع العادي[2]، فاذا تبين له عدم صحة الدفع فأنه يحكم في النزاع طبقاً لهذا القانون، أما اذا تأكد من مخالفة القانون لأحكام الدستور فأنه يمتنع عن تطبيقه، ويفصل في الدعوى على هذا الأساس، فالقانون لا يلغى اذاً، ولا يجبر المشرع على تعديله أو الغائه ويستمر تطبيقه على قضايا أخرى، ومن ثم يكون لحكم القضاء الصادر في هذا الخصوص حجية نسبية مقصورة على النزاع المعروض أمامه، الآ إن توحيد القضاء بوجود محكمة عليا تُمَيِّز أمامها أحكام المحاكم الدنيا يؤدي بالقانون الذي تقر عدم دستوريته الى أن يصبح بحكم المعدوم فهو لا يلغى وإنّما يُشَل فقط[3].

ورقابة الامتناع لا تتقرر لمحكمة معينة في النظام القضائي، وانما تثبت لجميع المحاكم على اختلاف انواعها ودرجاتها، وإذا كانت الرقابة عن طريق الدعوى الأصلية تفترض وجود نص في الدستور يجيزها ويحدد المحكمة المختصة بإجرائها، فأن الرقابة عن طريق الدفع بعدم الدستورية لا تتطلب وجود مثل هذا النص، وهذا ما انتهى اليه الفقه الدستوري بالقول إن عدم تنظيم الدستور للرقابة على إنه قبول لها بواسطة الدفع الفرعي، وإن الرقابة تُعَد واجباً وحقاً للقاضي بحكم وظيفته في الفصل في المنازعات وتغليب القانون الأعلى عندما يتعارض معه قانون أدنى[4].

يتضح من استعراضنا لمضمون نَوعَي الرقابة القضائية على دستورية القوانين، إن رقابة الالغاء يكون فيها ضمان الحقوق والحريات أقوى منه بطريق الامتناع، لأن الأُولى تؤدي الى ضمان استقرار الاوضاع القانونية بعكس الأخيرة التي قد لا يتحقق في ظلها ذلك الاستقرار في المراكز القانونية، فالقانون الذي تثبت شرعيته أمام محكمة من المحاكم، قد لا تثبت شرعيته أمام محكمة أُخرى على الرغم من إن نظام السوابق القضائية قد خفف من سلبية هذا الاسلوب الرقابي.

[1]- Georges Burdeau: Drolt Constitution et Institutions ،Politiqiues ،Par is ،1968.p.99.

[2]- احمد العزي النقشبندي: المصدر السابق، ص99.

[3]- منذر الشاوي: القانون الدستوري (نظرية الدستور)، مركز البحوث القانونية، بغداد، 1981، ص 65.

[4]- ابراهيم عبد العزيز شيحا: المصدر السابق، ص248.

الفرع الثاني: الرقابة القضائية على أعمال الادارة

إن الادارة بما تملكه من سلطات واسعة لتنظيم حقوق الافراد وحرياتهم، قد تنتهك هذه الحقوق والحريات بما تصدره من تعليمات أو قرارات تنطوي على مخالفة لأحكام القانون أو إساءة في استعمال السلطة، وهنا يكون السبيل الى رد الامور الى نصابها القانوني وتصحيح الانحراف هو فرض رقابة قضائية على اعمال الادارة وقراراتها[1].

وإذا كانت الرقابة القضائية تشكل ضمانة اساسية للحريات، فإن الأنظمة القانونية لم تتفق بشأن الجهة القضائية التي تتولى هذه الرقابة أو القانون الواجب التطبيق، ويمكن التمييز في هذا الشأن بين نظامين رئيسيين يأخذ أحدهما بنظام القضاء الموحد، والآخر بنظام القضاء المزدوج، وتوضيحاً لهذا الاجمال نفصل القول على النحو الآتي:

أولاً: نظام القضاء الموحد

يقصد بهذا النظام أن تختص جهة قضائية واحدة (القضاء العادي) على اختلاف محاكمها وعلى رأسها محكمة التمييز أو محكمة النقض أو المحكمة العليا، حسب النظام المتبع في الدول، بالولاية العامة للنظر في المنازعات كافة التي تنشأ بين الافراد أنفسهم أو بينهم وبين الادارة أو بين الجهات الادارية بعضها مع البعض الآخر[2].

إن اناطة مهمة الفصل في المنازعات التي تكون الادارة طرفاً فيها الى القضاء العادي يتعارض مع التطور الذي طرأ على وظيفة الدولة المعاصرة واتجاهها نحو سياسة التدخل وادارة وتوجيه الاقتصاد، حيث قامت الدولة بأنشطة اقتصادية واجتماعية كانت وقفاً على الافراد[3]، الأمر الذي يدعو الى ضرورة الأخذ بنظام القضاء المزدوج وانشاء محاكم ادارية من أجل حماية حقوق وحريات الافراد التي أصبحت مهددة جراء اتساع سلطات الدولة.

[1]- حسين جميل: حقوق الانسان في الوطن العربي، المصدر السابق، ص144

[2]- عصام عبد الوهاب البرزنجي: الرقابة القضائية على اعمال الادارة في العراق وآفاق تطورها، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة بغداد، كلية القانون والسياسية، المجلد الرابع، العدد الاول والثاني، 1985، ص164.

[3]- نفس المصدر، ص147.

ثانياً: نظام القضاء المزدوج

يقصد بهذا النظام ان تتولى الوظيفة القضائية جهتان قضائيتان مستقلتان الاولى جهة القضاء العادي، وتختص بالنظر في المنازعات التي تنشأ بين الافراد أنفسهم أو بينهم وبين الادارة، والثانية جهة القضاء الاداري وتتولى الفصل في المنازعات التي تنشأ بين الافراد والادارة، أو المنازعات التي نص القانون على اعتبارها من اختصاصها.

وتتألف جهة القضاء الاداري من محاكم متخصصة ومتدرجة بحسب انواع القضايا الادارية وعلى رأسها محكمة ادارية عليا تكون المرجع النهائي للطعن في احكام المحاكم الادارية المختلفة[1]، وتقوم هذه المحاكم بتطبيق قانون يختلف عن القانون الخاص وهو القانون الاداري المتميز في مبادئه واحكامه[2].

وتجدر الاشارة الى إن الدول، حين تأخذ بنظام القضاء المزدوج، يكون من المناسب أن تنشئ جهة قضائية تسمى محكمة التنازع للنظر في اشكالات التنازع التي يمكن أن تنشأ بين الجهتين القضائيتين، جهة القضاء العادي وجهة القضاء الاداري، كالتنازع الإيجابي في الاختصاص والتنازع السلبي في الاختصاص والتعارض في الاحكام[3].

وفي ضوء ما تقدم يمكن الاستنتاج بأن اتباع نظام القضاء المزدوج يعد الاسلوب الأمثل لخلق الموازنة المطلوبة بين المصلحة العامة التي هي غاية الادارة من جهة وحقوق وحريات الافراد من جهة اخرى.

المطلب الثالث: الضمانات السياسية

إن الضمانات الدستورية والقضائية ربما لا تكون فعالة في حماية الحقوق والحريات السياسية، لذلك وجب البحث عن ضمانات أُخرى أكثر فاعلية، ومن هنا برزت أهمية الرقابة البرلمانية وكذلك الرأي العام بوصفها ضمانة لحماية الحقوق والحريات، وعليه يكون موضوع هذا المطلب قد تحدد في فرعين وعلى النحو الآتي: الرقابة البرلمانية ورقابة الرأي العام.

---

[1]- المصدر السابق، ص165.

[2]- محمد محمد بدران: رقابة القضاء على اعمال الادارة، الكتاب الاول، مبدأ المشروعية وتنظيم القضاء الاداري واختصاصه، النهضة العربية، القاهرة، 1985، ص67.

[3]- عصام عبد الوهاب البرزنجي: المصدر السابق، ص165.

الفرع الأول: الرقابة البرلمانية

إن الرقابة التي يباشرها البرلمان على اعمال السلطة التنفيذية هي المهمة الرئيسية الثانية التي يضطلع بها بعد التشريع، ذلك إن البرلمان يمثل ارادة الشعب ويعبر عن رغباته، (ان البرلمان قبل كل شيء جمعية مراقبين ومهمته وربما الاكثر اهمية من التصويت على القوانين اجبار الحكومة عن طريق الاسئلة والاستجوابات والتصويت على سحب الثقة ومناقشة الموازنة او بغيرها من الوسائل على تبرير تصرفاتها امام الجمهور وعلى عرض اسباب سياستها على الرأي العام، وتبرير قراراتها، وعلى الافصاح عن عزمها بصدد هذه المشكلة او تلك، وبما ان هذه الرقابة تتم في وضح النهار وبواسطة اجراءات تقتضي النشر، فهي ضمانة لحقوق الافراد وكفالة حرياتهم)[1].

مما تقدم يبدو ان الرقابة البرلمانية على اعمال السلطة التنفيذية تتخذ اربعة مظاهر وعلى النحو الآتي:

1- السؤال: يراد به حق عضو البرلمان في الاستفسار من الوزارة أو الوزير المختص بقصد الوقوف على معلومات صحيحة في مسألة يجهلها العضو أو بقصد لفت نظر الحكومة الى أمر من الأمور، والسؤال البرلماني لا يتعدى العضو السائل والوزير الموجه اليه السؤال، فلا يترتب عليه دخول شخص ثالث في مناقشة الموضوع ، اذ ليس من طبيعة السؤال أن يثير مناقشة عامة أو يؤدي الى طرح الثقة بالوزارة، فإذا كانت المعلومات التي قدمها الوزير كافية في نظر العضو الذي وجَّه السؤال كان له الاكتفاء بها والا كان له دون غيره أن يستوضح الوزير على ما بقي غامضاً عليه أو أن يرد عليه بإيجاز مرة واحدة، وتوجيه السؤال حق شخصي للنائب السائل فله أن يتنازل عنه اذا ما أراد ذلك[2].

2-الاستجواب: إن الاستجواب أعم وأشمل من السؤال، ويقصد به حق عضو البرلمان في أن يطلب من الوزير المختص بيانات عن سياسة الدولة العامة أو عن

[1] - عثمان عبد الملك: ضمانات حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق، مطبعة الزقازيق، مصر، 1978، ص30.

[2] - وايت إبراهيم: القانون الدستوري، المطبعة العصرية، القاهرة، 1997، ص414.

نقطة معينة فيها[1]، هذا ويجوز توجيه الاستجواب بخصوص أي عمل تقوم به السلطة التنفيذية على أن لا يتعارض ذلك مع احكام الدستور أو يمس شخص رئيس الدولة لذلك لا يعتبر الاستجواب كالسؤال حقاً شخصياً لمقدمه، فاذا تنازل عنه جاز لغيره من النواب أن يحل محلّه فيه ويستمر بمناقشته من دون أن تكون هناك حاجة الى اثارته مجددا[2].

ونظراً لخطورة الاستجواب وما قد يترتب عليه من نتائج، فإن الدساتير التي تنص عليه تقرر منح الوزير وقتاً للتفكير واعداد الجواب، اذ لا تتم المناقشة الا في جلسة لاحقة للجلسة التي يطرح فيها الاستجواب كما إن المناقشة العامة لا تتم الا في جلسة أُخرى يحددها المجلس بعد الاستماع لجواب الوزير[3].

3-التحقيق: يقصد به حق البرلمان في اجراء التحقيق في مسألة أو مسائل معينه داخلة في حدود اختصاصه، وقد يتولى التحقيق البرلمان بأكمله وهذا غير شائع وقد يعهد به الى أحد لجانه الدائمة أو الى لجنة خاصة ينتخبها المجلس من بين اعضائه لهذا الغرض.

ولِلجنة التحقيق البرلماني حق الاطلاع على جميع المستندات واستدعاء الموظفين المختصين واستشارة خبراء في الموضوع واحضار الشهود وطلب جميع الإيضاحات التي تراها ضرورية للتحقيق، ويجوز للبرلمانات بموجب انظمتها الداخلية في بعض الدول منح اللجان التحقيقية سلطات حاكم تحقيق فتحلف الشهود والخبراء اليمين وتوقع العقوبات الجزائية على من يتخلف منهم أو يمتنع عن اداء الشهادة، وعلى اللجنة التحقيقية بعد الانتهاء من التحقيق أن تقدم تقرير الى البرلمان عن نتيجة اعمالها، واستناداً الى هذا التقرير يتخذ البرلمان قراره النهائي للبت في موضوع التحقيق البرلماني.

ولا بد من الاشارة الى إن التحقيق البرلماني لا يتعارض ومبدأ الفصل بين السلطات ذلك إن البرلمان عندما يجري تحقيقاً في اعمال الحكومة الادارية أو في أُمور

[1]- عبد الله اسماعيل البستاني: مساهمة في اعداد الدستور الدائم وقانون الانتخاب، المطبعة الجامعية، بغداد، 1990، ص223.

[2]- شمران حمادي: المصدر السابق، ص80.

[3]- صالح جواد كاظم: المصدر السابق، ص71.

مطروحة على القضاء لا يهدف الى احلال نفسه محل السلطة التنفيذية أو السلطة القضائية، لذلك فهو لا يتخذ قرار هو من اختصاص هاتين السلطتين ولا يتعرض لأمر من امورها بالإضافة أو التعديل بل تقتصر مهمته على سن تشريع جديد بقصد سد نقص أو تعديل تشريع قديم أو اثارة المسؤولية الوزارية عند تحققه من وجود نقص أو سوء تصرف[1].

4- المسؤولية السياسية للوزارة أمام البرلمان: يقصد بها مسؤولية الوزارة أو الوزير عن عمل يتصل بالسياسة العامة للوزارة ، والمسؤولية السياسية قد تكون تضامنية أو فردية، فالأولى تشمل الوزارة بكامل هيئتها وهي تنشأ عندما تكون المسؤولية متعلقة بالسياسة العامة للوزارة أو اذا كان العمل المنشئ لها صادراً عن رئيس الوزراء، أما المسؤولية السياسية الفردية فإنها تكون خاصة بشؤون وزارة واحدة أو أكثر أو مصلحة من مصالحها ونتيجة هذا النوع من المسؤولية لا تنصب على الوزارة بكامل هيئاتها وإنما على وزير واحد أو عدد من الوزراء[2]، هذا ويترتب على المسؤولية السياسية التضامنية والفردية إذا ثبتت، سحب الثقة من الوزارة أو الوزير ومن ثم على الوزارة أو الوزير الاستقالة.

ومن الجدير بالذكر إن البرلمانات تختلف في مدى رقابتها تبعاً لإختلاف النظام السياسي في الدولة، فهي تتسع في الانظمة البرلمانية عنها في الانظمة الرئاسية، وفي دول الاحزاب المتعددة عنها في دولة الحزب الواحد وفي الدول المتقدمة عنها في الدول النامية[3].

[1]- شمران حمادي: المصدر السابق، ص82.

[2]- المصدر السابق، ص82.

[3]- محمد محمد بدران: المصدر السابق، ص55.

الفرع الثاني: رقابة الرأي العام

من أجل معرفة دور الرأي العام بوصفه ضمانة أساسية من ضمانات الحقوق المدنية والسياسية، يلزم بيان مفهوم الرأي العام أولاً وأهميته ثانياً وأخيراً ذكر أهم وسائل التأثير فيه.

أولاً: مفهوم الرأي العام

ليس للرأي العام تعريف واحد يتفق عليه الباحثون والدارسون[1]، فقد عرفه(مينار) بأنه (مجموعة من الاجتهادات التي يكونها قطاع كبير من الافراد في مسألة هامة وفي فترة معينة تحت تأثير الدعاية)[2]، وعرفه الدكتور رمزي الشاعر بأنه (اجتماع كلمة الجماهير على أمر معين، فهو بمثابة تعبير إرادي عن وجهة نظر الجماعة)[3]، وهناك من عرفه بأنه (وجهة نظر الأغلبية تجاه قضية معينة تهم الجماهير وتكون مطروحة للنقاش والجدل ، بحثاً عن حل يحقق الصالح العام)[4]، ولعل هذا التعريف هو الأقرب الى مضمون الرأي العام والأفضل توفيقاً بين الاتجاهات والرؤى المختلفة للرأي العام.

ثانياً: أهمية الرأي العام

يمثل الرأي العام أحد الضمانات المهمة في مجال حماية الحقوق والحريات السياسية، وترجع تلك الأهمية الى كونه الدافع الى حرص سلطات الدولة على تطبيق ما ورد في الدستور من مبادئ تتعلق بالحقوق والحريات، فالسلطة التشريعية تأخذ بنظر الاعتبار ما يطرحه الرأي العام من أفكار ومقترحات بشأن مشروعات القوانين المتعلقة بالحريات، والسلطة التنفيذية تدفع الى الإلتزام بإحترام تلك الحقوق والحريات والحذر في استخدام سلطاتها التي تحد منها[5].

[1]- علل بعض الباحثين هذه المسالة بعدم وجود نظرية متكاملة للرأي العام فضلاً عن اختلاف وجهات النظر تبعاً لاختلاف الافكار السياسية والمذهبيات المتعددة، بينما يرى الدكتور رمزي الشاعر ان العلة تكمن في اختلاف تخصصات وخبرات الباحثين في مجال الرأي العام. المصدر، صالح حسن سميع: ازمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ط2، الزهراء للإعلام العربي، الكويت، 1988، ص583؛ رمزي الشاعر: النظرية العامة في القانون الدستوري، مطابع دار السياسة، الكويت، 1972، ص671.

[2]- احمد بدر: الرأي العام طبيعته وتكوينه وقياسه ودوره في السياسة العامة، دار غريب للطباعة، القاهرة، 1977، ص41.

[3]- د. رمزي الشاعر: المصدر السابق، ص298.

[4]- صالح حسن سميع: المصدر السابق، ص583.

[5]- جعفر صادق مهدي: المصدر السابق، ص97.

هذا ويلاحظ إن الـرأي العـام الفعّـال لا يمكـن أن يوجـد الا في دول حظيـت شـعوبها بفـرص وافيـة للارتقاء بأفرادها اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً، وتجارب عديدة مـن الكفـاح الدسـتوري، فـالرأي العـام لا يتكون أو يباشر في دولة ما الا إذا توافرت للأفراد حقوقهم الأساسية مثل الحق في حرية الـرأي والتعبـير والاجتماع وتكوين الجمعيات والاحزاب، ذلك إن هذه الحريات هي التي تسمح للرأي العـام بـالتكوين والتطور[1].

ثالثاً: وسائل التأثير في الرأي العام

تُعد وسائل الاعلام والاحزاب السياسية أهم العوامل وأكثرها تـأثيراً في توجيـه الـرأي العـام وتحديـد مساراته، ومن منطلق تلك الأهمية سوف نتناول كل منهما وعلى النحو الآتي:

1-وسائل الاعلام: لوسائل الاعلام أهمية لا يمكن انكارها في تكوين الرأي العام، ويـأتي في مقدمـة هذه الوسائل الصحافة التي اصبحت في الوقت الحاضر من أهم وسائل التعبير عن الرأي العـام في المجتمع والتأثير فيه وتوجيهه شرط أن تمارس نشاطها بحرية ومن دون قيـود الا مـا كـان ضروريـاً للحفاظ على النظام العام.

وتؤدي الـصحافة دوراً مهـماً في مجـال حمايـة حقـوق الافـراد وحريـاتهم مـن خـلال مراقبـة اعـمال السلطتين التشريعية والتنفيذية، فهـي تراقـب اعـمال الـسلطة التـشريعية عـن طريـق نـشر مناقـشات البرلمان حول مشاريع القوانين المتعلقة بالحريات، وبالتالي تتيح للرأي العـام فرصـة الاطـلاع عـلى هـذه الاعمال والضغط على السلطة التشريعية لإلغاء النصوص المخالفـة للحقـوق والحريـات، كـذلك تراقـب اعمال السلطة التنفيذية وتناقـشها في مـا يتعلـق بـإدارة الـشؤون العامـة وتوجهها الى مـا فيـه ضـمان الحقوق والحريات وتحقيق المصلحة العامة، واخيراً دورهـا في اتاحـة المجـال للمـواطنين لعـرض آرائهـم وافكـارهم ونقـد الاجهـزة الحكوميـة، وتقـديم المـشورة بـشأن مـشروعات القـوانين المنظمـة للحقـوق والحريات[2].

[1]- سعاد الشرقاوي: المصدر السابق، ص96.

[2]- جعفر صادق مهدي: المصدر السابق، ص97.

2-الاحزاب السياسية: يؤدي النظام الحزبي القائم على تعدد الاحزاب السياسية دوراً مهماً في توجيه الرأي العام وتبصيره بالجوانب الايجابية والسلبية في المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كذلك فإن هذا النظام يسمح بقيادة الجماهير بطريقة منظمة ويعمق من درجة الوعي السياسي لديها، ذلك إنه يقوم على تعدد الآراء وتنوعها، وهذا التعدد والتنوع يُثري الحياة الفكرية ويساعد على بلورة الافكار المختلفة، هذا ويلاحظ أن الدور الايجابي لهذا النظام لا يقف عند ذلك الحد، بل ان الآراء والحلول التي يثمرها هذا النظام لابد وأن تصل الى اسماع الحكام، فتتم مراجعتها ودراستها تمهيداً لإتخاذ القرارات السياسية والإدارية التي تستجيب لإتجاهات ورغبات الرأي العام.

إن نظام تعدد الاحزاب السياسية يمثل حلقة الوصل بين الرأي العام والسلطة المنتخبة من الشعب فيعد بهذا الوصف مرآة صادقة للراي العام[1]، اضافة الى ما تقدم، فإن نظام تعدد الاحزاب السياسية يؤدي الى وجود معارضة علنية منظمة تراقب الحكومة وتجبرها على احترام الحقوق والحريات، ومن جانب آخر، فإن هذا النظام يسمح بتغيير الحكام بأسلوب سلمي، فيتبادل ممثلو الاحزاب المختلفة الحكم تبعاً للأغلبية التي يحصلون عليها في الانتخابات التي تتم دورياً كل أربع أو خمس سنوات خلافاً لنظام الحزب الواحد الذي لا يكون فيه محل لتبادل الحكم[2].

[1]- صالح حسن سميع: المصدر السابق، ص600.

[2]- سعاد الشرقاوي: المصدر السابق، ص118.

المبحث الثاني

القيود الواردة على الحقوق والحريات السياسية

إن إقرار الحقوق والحريات السياسية في دساتير الدول، لا يعني بأي حال من الاحوال اطلاقها من دون حدود أو قيود، لأن الفرد عند ممارسته تلك الحريات لا ينفصل عن المجتمع الذي يعيش فيه مع غيره من الافراد، ولا عن السلطة التي تحكمه، فممارسته لحرياته ينبغي ان لا تكون على حساب حريات الآخرين أو حقوق الدولة.

وبغية ايجاد التوازن بين حقوق الأفراد وحرياتهم السياسية من جانب وحقوق المجتمع والدولة من جانب آخر، لابد من اخضاع هذه الحقوق والحريات للتقييد، ومن هنا تبرز أيضاً أهمية تدخل الدولة لحماية الحريات وتنظيمها عن طريق وضع القيود اللازمة لضمان ممارستها في إطار صحيح، غير إن تنظيم الحريات بوضع القيود لا يعني أن يؤدي ذلك الى التحريم المطلق لممارستها أو الغائها أو الحد منها، لأن الحرية هي الأصل والقيد استثناء يرد عليه ولا يجوز التوسع في الاستثناء على حساب الأصل أو القاعدة[1]، وبهدف تسليط الضوء على هذا الموضوع سوف نقسم هذا المبحث الى مطلبين وعلى النحو الآتي: المطلب الأول القيود في الظروف الاعتيادية والمطلب الثاني القيود في الظروف الاستثنائية.

المطلب الاول: القيود في الظروف الاعتيادية

للإدارة بما لها من سلطات في كفالة النظام العام أن تقيد ممارسة الحقوق المدنية والحريات السياسية، الا إن مدى سلطتها تختلف تبعاً لوجود نصوص قانونية تنظم ممارستها أو عدم وجود مثل تلك النصوص.

الفرع الأول: وجود نص قانوني

يحد من مدى سلطة الادارة في تقييد الحقوق المدنية والحريات السياسية وجود نصوص قانونية تنظم ممارستها، بغية توفير الضمانات القانونية بعدم تقييد هذه الحقوق والحريات الا إذا كانت تلك القيود قررتها قواعد عامة، ذلك إن عمومية أية قاعدة

---

[1] - رافع خضر: المصدر السابق، ص63.

قانونية تقلل من خطورتها أو عدم عدالتها، هذا من جانب، ومن جانب آخر هنـاك عـدة معـايير تمثـل الحد الادنى من الشروط الواجب توافرها في النصوص القانونية المقيدة للحريات وهي:

1-الآ تكون النصوص القانونية التي تفرض القيود على ممارسة الحريات تعسفية.

2-أن تكون القواعد القانونية المقيدة لممارسـة الحريـات واضـحة، بحيـث لا تثـير أيـة اشـكالات قانونية عند تطبيقها فضلاً عن امكانية الاطلاع عليها ومعرفتها من قبل أي فـرد ولـيس فقـط ذوي الاختصاص أو بناءً على طلب الشخص المتـضرر، ومـن دون ذلـك لا يمكـن لـلإدارة تقييـد ممارسـة الحريات استناداً الى قواعد قانونية لم يتيسر للأفراد الاطلاع عليها.

3-تـوفير الـضمانات والتعويـضات المناسـبة والفعالـة في القـانون نفـسه المقيـد للحريـات لمنـع الاستخدام غير المشروع للقواعد القانونية أو اسـاءة تطبيقهـا، فـضلاً عـمّا تقـدم فـإن تلـك القيـود ينبغي أن تُفسر تفسيراً ضيقاً، وتُعد في الوقـت نفـسه حـداً اقـصى يجـب أن لا تتعـداه الـسلطات الأدنى[1].

ويلاحظ إن القانون اذا جاء صريحاً في بيان الغرض المستهدف منه التزمت الادارة في تطبيقها للقانون بذلك الغرض، وكل تجاوز او انحراف يعرض قرارها للإبطال الذي هو الجزاء القانوني المقرر قـضاءً فـضلاً عن التعويض عن الاضرار المترتبة عليه، وهذا بدوره يشكل ضمانة لحقوق الافراد وحريـاتهم، الا انـه في اغلب الاحيان لا ينص القانون على الغـرض الـذي يـستهدفه المـشرع، غـير إن ذلـك لا يعنـي أن سـلطة الادارة في هذا المجال سلطة مطلقة، اذ تبقى فكرة تحقيـق المـصلحة العامـة الهـدف مـن كـل الاعـمال الصادرة عن الادارة وليس تحقيق اغراض شخصية[2].

الفرع الثاني: عدم وجود نص قانوني

تختلف سـلطات الادارة بـاختلاف الزمـان والمكـان، كـما تختلـف بـاختلاف جـسامة الخطر الذي يهدد النظام العام، ويمكننا في صدد المبادئ التـي تحكـم سـلطة الادارة في

[1] - نعيم عطية: في النظرية العامة للحريات الفردية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965، ص193.

[2] - نفس المصدر، ص193.

حالة عدم وجود نصوص قانونية تنظم ممارسة الحريات، أن نميز بين القيود التي مصدرها النظام العام وتلك القيود التي مصدرها الحريات.

1-القيود التي مصدرها النظام العام : بما إن الهدف من الاجراءات التي تتخذها الادارة الحفاظ على النظام العام فإن أي اجراء لا يسعى الى تحقيق الأمن العام أو الصحة العامة أو السكينة العامة يعد اجراء غير مشروع، وعليه يشترط في هذا الاجراء أن يكون ضرورياً، بمعنى أن تكون غايته تفادي تهديد النظام تهديداً حقيقياً، وكذلك فعالاً، فإن لم يكن من شأنه ابعاد الخطر أو الاضطراب يعد اجراء غير لازم وغير مشروع، واخيراً أن تكون القيود على الحريات متناسبة مع طبيعة الخطر الذي يهدّد النظام العام، ويُعد هذا التناسب عنصراً مهماً في تحديد مدى سلطة الادارة[1].

جدير بالإشارة، فإن فكرة النظام العام تختلف من دولة الى أُخرى وفي الدولة ذاتها من وقت الى آخر، مما يستلزم تفسيره وفقاً لمقتضيات المصلحة العامة، وعدم الاسراف في استخدامه من قبل السلطات المختصة في الدولة بشكل يؤدي الى اِهدار الحقوق والحريات الأساسية تحت مظلة المحافظة على النظام العام[2].

ولضمان عدم اِساءة اِستخدام عبارات النظام العام للحد أو لتقييد الحقوق المدنية والحريات السياسية، ينبغي أن يمنح القاضي صلاحية تحديد وبيان ما يُعد من النظام العام في إطار الافكار والمبادئ السائدة في المجتمع، وبما يحقق التوازن بين المصلحة العامة من ناحية، وحقوق وحريات الافراد من ناحية أُخرى، فضلاً عن اخضاع الصلاحيات المقررة للجهات المختصة في الدولة في الحفاظ على النظام العام لرقابة لاحقة من البرلمان أو المحاكم أو غيرها من الهيئات المستقلة ذات الاختصاص في الرقابة على اَعمال السلطة التنفيذية[3].

---

[1]- سعاد الشرقاوي: المصدر السابق، ص156.

[2]- ان لفظة النظام العام او المصلحة العامة، هي عبارات لا يمكن تحديدها ولم يتم تحديدها في أي دولة من دول العالم، لذا فهي تحمل تحت جنباتها معنى غامضاً مطاطاً لا تصان معه الحقوق والحريات.

[3]- بدرية عبد اللـه العوضي: المصدر السابق، ص29.

2-قيود مصدرها الحريات: تمثل الحريات مصدراً ثانياً للقيود على سلطة الادارة في حالة عدم وجود نص قانوني، فلا يمكن لسلطات الادارة أن تذهب الى المدى الذي يؤدي الى اِهدار الحقوق والحريات، والمبادئ السائدة هنا هي:

أ-مبدأ عدم مشروعية المنع المطلق للحريات

المبدأ العام إن السلطة التشريعية صاحبة الاختصاص في الغاء ممارسة حرية ما وإن الادارة لا تستطيع الغاء ممارسة الحريات الا في حالة عدم وجود وسيلة أُخرى لضمان النظام العام أو اِعادته وبصفة مؤقته، فالذي يجب على الادارة أن تأخذه بنظر الاعتبار كيف تسمح بممارسة الحريات من دون الاخلال بالنظام وليس كيف تحفظ النظام، وعليه يتضح إن سلطة الادارة تجاه الحريات سلطة تنظيمية أصلاً، لا سلطة تحريمية.

ب-مبدأ حرية الافراد في اِختيار وسيلة اِحترام النظام العام

للأفراد حرية اِختيار الوسيلة المناسبة لتفادي الاخلال بالنظام العام، الا إن حرية الاختيار وإن كانت قاعدة مقررة، الا انها ليست في كل الاحوال مطلقة، اذ يقتضي المنطق عدم تطبيقها في الاحوال التي يجب أن يكون سلوك الافراد موحداً أو لا توجد الا وسيلة واحدة لتفادي الاخلال بالنظام، فالواقع إذا كان من الممكن اِعطاء الافراد حرية اِختيار وسيلة احترام النظام العام، الا إن ذلك يجب أن لا يؤدي الى الإخلال بالنظام العام إخلالاً جسيماً، وعليه اِستقر الرأي على عدم تطبيق هذا المبدأ في حالة الاستعجال أو الضرورة.

جـ -مبدأ التناسب بين الاجراء المتخذ ومدى تمتع الفرد بحرياته

ينبغي أن يراعى في تقدير الاجراء الذي تتخذه الادارة التناسب بين الاضطراب الذي تريد تفاديه وبين الحريات التي يمسها ذلك الاجراء، فاذا كان الاضطراب ضئيل الاهمية فلا يجوز التضحية بالحريات من أجل تفاديه وبخلافه إذا كان خطر الاضطراب جسيماً فإن المساس بالحريات يكون مبرراً، علماً إن الاضطراب في الظروف العادية يُمسي أكثر خطورة في ظروف أُخرى[1].

[1]- يلاحظ ان مدى الاجراء المتخذ من قبل الادارة يتوقف على اهمية الحريات، وفي هذا المجال يمكن التفرقة بين الحرية ومجرد السماح، فهناك من الاعمال الانسانية ما هو محرم قانوناً ومعاقب عليه جنائياً وهي الجرائم ومن ثم لا يحق للفرد ارتكابها ثم نجد اعمالاً وتصرفات اخرى وان لم تعتبر جرائم معاقب عليها الا ان ممارستها تؤدي الى تعرض النظام للخطر ومثل هذه الاعمال يمكن للإدارة ان تعمل الى منعها، اضافة الى ذلك فهناك من الاعمال ما هو مسموح بها بصفة عامة ولكن من دون ان ينص الدستور على انها حقوق للأفراد، وفي هذه الحالة يمكن =

ومن الجدير بالذكر إن المواثيق الدولية أقرت صراحة جواز فرض القيود على حقوق وحريات الانسان، فقد نصت الفقرة (2) من المادة (29) من الاعلان العالمي لحقوق الانسان (يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والاخلاق في مجتمع ديمقراطي). كذلك نص العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على جواز فرض القيود على الحقوق المدنية والسياسية شرط أن تكون القيود محددة بنص القانون[1]، وأن تهدف الى صيانة الأمن القومي[2]، أو النظام العام أو الصحة العامة أو السلامة العامة أو الآداب العامة أو حقوق وحريات الاخرين[3].

=للإدارة ان تتخذ اجراءات بالغة الشدة وليست ثمة ما يمنع قانوناً من ان تصل الى درجة التحريم على عكس الاعمال التي خصها المشرع بالكفالة والتنظيم، فيجب ان تلقى الاحترام من قبل الإدارة. المصدر، نعيم عطية: المصدر السابق، ص198.

[1]- يقصد بالقانون ليس فقط القانون المكتوب الذي يضعه المشرع، وانما يشمل كذلك المبادئ القانونية أو القانون الذي تضعه المحاكم كما هو الحال في الفقه الانكلوسكسوني الى جانب الاعراف المعمول بها في كل دولة. المصدر، بدرية عبد الله العوضي: المصدر السابق، ص12.

[2]- أخذت اغلب الدول بالمفهوم الواسع لاصطلاح الامن القومي لتقييد الحقوق والحريات وهذا يظهر بوضوح في الولايات المتحدة الامريكية، فحسب المفهوم الامريكي للأمن القومي، ان اية تطورات في العالم تشكل خطرا على الامن القومي في الولايات المتحدة، وعليه فان مفهوم الامن القومي اصبح ذا ابعاد شاسعة تجاوز حدودها الاقليمية، مما يترتب عليه ان تكون الدولة في استنفار دائم واتخاذ الاجراءات كافة بما فيها الاجراءات العسكرية لحماية الامن القومي حتى وان تجاوز ذلك حدودها وبذلك يتعارض هذا المفهوم الواسع للأمن القومي مع مفهوم الامن القومي الذي نص عليه العهد الدولي، نفس المصدر، ص23.

[3]- نصت الفقرة الثانية من المادة (12) من العهد الدولي في تناولها لحق الفرد في حرية التنقل واختيار مكان اقامته بانه لا يجوز تقييد تلك الحقوق بأية قيود غير تلك التي نص عليها القانون وتكون ضرورية لحماية الامن القومي او النظام العام او الصحة العامة او الآداب العامة او الحقوق وحريات الاخرين، وتكون متماشية مع الحقوق الاخرى المعترف بها في هذا العهد، واقرت الفقرة الثالثة من المادة (18) اخضاع حرية الانسان في اظهار دينه او معتقده للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة او النظام العام او الصحة العامة او الآداب العامة او حقوق الاخرين وحرياتهم الأساسية، وكذلك اجازت الفقرة الثالثة من المادة (19) فرض قيود على الحق في حرية التعبير والحق في اعتناق الآراء شرط ان تكون القيود محددة بنص القانون وان تكون ضرورية لحماية الامن القومي او النظام العام او الصحة العامة او الآداب العامة او حقوق الاخرين او سمعتهم، واخيرا نصت المادة (21) والفقرة الثانية من المادة (22) على جواز فرض قيود على الحق في التجمع السلمي والحق في حرية تكوين الجمعيات محددة بنص القانون وتشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصيانة الامن القومي او النظام العام او السلامة العامة او الصحة العامة او الآداب العامة او حقوق الاخرين وحرياتهم اضافة الى ذلك ، اشارت الفقرة الثانية من المادة (5)، والفقرة الاولى من المادة (9)، والفقرة الاولى من المادة (14) من العهد الدولي الى ضرورة التزام المشرع بأحكام القانون عند تقييده لبعض الحقوق او الاستناد الى القانون في حالة توقيف او اعتقال أي فرد تعسفا والعمل عند مقاضاة احد الافراد على توفير محاكمة عادلة ومنشاة بحكم القانون .

المطلب الثاني: القيود في الظروف الاستثنائية

إن مواجهة الدولة لأزمة معينة ومرورها بظروف استثنائية يؤدي الى تقييد ممارسة الحقوق والحريات السياسية، والاكثار من الضوابط عليها، ويتمثل هذا الأمر بتعليق العمل بالقوانين المُنظِّمة لهذه الحريات، لأنها وضعت على أساس ظروف عادية تعيشها الدولة أو مواطنيها، أمّا اذا طرأت ظروف استثنائية من شأنها المساس بكيان الدولة أو السلامة العامة للجميع، كحالة الحرب أو الازمات الحادة، سياسية، أو اقتصادية، أو حالة تمرد، أو عصيان، فيتم تعليق العمل بهذه القوانين، وتطبيق قوانين أُخرى تتناسب وخطورة وصعوبة المرحلة التي تمر بها الدولة[1].

على إن تقرير قيام الأزمات واعلان حالة الطوارئ أو الاحكام العرفية ومن ثم وقف العمل بالقوانين المنظمة للحقوق ليس معناه انشاء الحكم الاستبدادي واحلاله محل النظام القانوني ذلك إن نظام حالة الطوارئ أو الأحكام العرفية نظام اِستثنائي بررته فكرة الظروف الاستثنائية، فهو نظام قانوني إذاً.

وبغية إضفاء المشروعية على تقييد السلطة التنفيذية للحقوق المدنية والحريات السياسية في الظروف الاستثنائية (أي عند اعلان حالة الطوارئ أو الاحكام العرفية)[2]، ينبغي توافر شرطين:

[1]- اختلف في تحديد اساس السلطات الواسعة التي تتقلدها السلطة التنفيذية في الظروف الاستثنائية، فذهب البعض الى ان اساس هذه السلطات فكرة الاستعجال، والواقع ان الاستعجال لا يصلح ان يكون اساس هذه السلطات لأنه من طبيعة اعمال السلطة التنفيذية الصادرة في الظروف الاستثنائية، بينما يرى اتجاه اخر ان فكرة الواجبات العامة للسلطة التنفيذية اساس هذه السلطات ومضمون هذه الفكرة، اذا تبين للسلطة التنفيذية في بعض الظروف ان تطبيق القوانين المعدة للأوقات العادية يعرقلها عن اداء واجباتها العامة كان لها ان تتحرر مؤقتا عن التقيد بهذه القوانين، لكن يؤخذ على هذه الفكرة، ان السلطة التنفيذية ملزمة بأداء واجباتها العامة في كل الاوقات والظروف سواء اكانت عادية ام استثنائية، ويذهب اتجاه ثالث الى ان اساس هذه السلطات حالة الضرورة التي تدفع المشرع الى منح السلطة التنفيذية سلطات واسعة ليست لها في الظروف الاعتيادية من اجل اقامة التوازن بين احترام وحماية النظام العام الذي من دونه لا يمكن كفالة الحقوق ، ولعل هذا الرأي، الاقرب الى تحديد اساس السلطات الواسعة التي تتقلدها السلطة التنفيذية في الظروف الاستثنائية. المصدر، احمد فتحي سرور: مصدر سابق، ص399؛ كاظم علي الجنابي: سلطات رئيس الدولة التشريعية في ظل الظروف الاستثنائية، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية القانون، 1995، ص9.

[2]- يرى بعض المفكرين ان حالة الطوارئ والاحكام العرفية مصطلحان لمعنى واحد وان نظام الطوارئ اكثر حداثة من نظام الاحكام العرفية، بينما يذهب البعض الاخر الى ان هناك فرقا بين حالة الطوارئ والاحكام العرفية، فالطوارئ نظام سياسي والاحكام العرفية نظام عسكري، والحقيقة ان نظام الطوارئ و نظام الاحكام العرفية هو مجموعة تدابير استثنائية الغرض منها المحافظة على سلامة البلاد عند احتمال وقوع اعتداء مسلح عليها او خطر قيام الاضطرابات او الثورات الداخلية فيها وغيرها بواسطة انشاء نظام اداري يجري تطبيقه في البلاد كلها او بعضها ويكون قوامه بشكل خاص تركيز مباشرة السلطات لتحقيق الامن والاستقرار، هذا ويترتب على اعلان الاحكام العرفية ان السلطات العسكرية هي التي تتولى السلطة الاستثنائية، بينما تستمر السلطات المدنية خلال حالة الطوارئ في ممارسة السلطات الاستثنائية. ولا شك ان نظام الاحكام العرفية يمثل انتهاكا صارخا لحقوق الانسان =

أولاً: أن تكون الظروف الاستثنائية مهددة لحياة الدولة

ويتمثل ذلك بوجود خطر وشيك الوقوع يشكل تهديداً حقيقياً للدولة مما يؤدي الى عرقلة سير الحياة العادية للمجتمع، وبناءً على ذلك يمكن تحديد مفهوم الظروف الاستثنائية التي تهدد حياة الدولة بانها تعني:

أ-الظروف التي تؤثر في الشعب بأكمله في جميع أنحاء الدولة أو بعض أجزائها.

ب-الظروف التي تشكل تهديداً للكيان المادي للمواطنين أو الاستقلال السياسي أو الوحدة الاقليمية للدولة أو تحول من دون قيام المؤسسات الحيوية بمهامها الاساسية[1]، وعليه لا يجوز الغاء أو تقييد ممارسة الحقوق والحريات لتفادي أزمة عادية أو بسبب وجود معارضة لنظام الحكم أو لمجرد توقع حصول ظرف استثنائي في المستقبل.

ثانياً: أن يُمارَس التقييد في أضيق الحدود

يعد هذا الشرط في غاية الأهمية، لحماية حقوق الانسان وحرياته الأساسية، فهو يشكل قيداً على صلاحيات السلطة التنفيذية عند اتخاذها تدابير من شأنها تقييد ممارسة الحقوق والحريات، بقصد المحافظة على كيان الدولة واستقلالها من الاخطار التي تهددها.

وعليه ينبغي اقامة التوازن بين الإجراءات أو التدابير التي تتخذها في هذه الظروف وبين ما تتطلبه الاوضاع، ويعد ذلك التزاماً مُلقىً على عاتقها لإضفاء المشروعية على قرارها بشأن تقييد ممارسة الحريات.

ويلاحظ إنه في الظروف الاستثنائية يُعهد الى السلطة التنفيذية عدد من السلطات، خاصة سلطة اصدار قرارات مؤقتة منها تشكيل محاكم استثنائية أو خاصة للنظر في

=وحرياته من حيث تعطيله العمل بالقوانين العادية ليطبق بدلا عنها القانون العسكري وكذلك تعطيل المحاكم العادية وقيام المحاكم العسكرية بمهامها وبالتالي اهداره لضمانات الحقوق والحريات، فضلا عن احالته الوضع الى حكم عسكري يخضع لرغبات الحاكم العسكري ولا يكفي القول بوجود القانون العسكري بوصفه ضمانه للحقوق، فقواعد هذا القانون في معظم الحالات لا توفر الحد الادنى من الضمانات للأفراد اضافة الى انها في الغالب لا تحترم من قبل السلطات العسكرية. المصدر، ابراهيم الشربتي: حراسات الطوارئ، دار المعارف، مصر، 1964، ص37.

[1]- يرى جانب من المفكرين انه لا يمكن الاستناد الى الازمات الاقتصادية لتقييد ممارسة الحقوق المدنية والسياسية، ومع تقديرنا لهذا الرأي الا اننا نعتقد ان الازمات الاقتصادية في بعض دول العالم الثالث، قد يكون لها تأثير بالغ على نمط حياة الدولة بأكملها، وعليه فان اتخاذ السلطة التنفيذية تدابير معينة ومؤقته من شانها تقييد ممارسة الحقوق لفترة مؤقته يعد مشروعا لأنه يعبر عن الاتجاه الواقعي لأوضاع تلك الدول. المصدر، موريس نخلة: الحريات، منشورات الحلبي، بيروت، 1999، ص197.

القضايا المتعلقة بأمن الدولة، ومسألة أمن الدولة تفسر بشكل واسع يشمل جميع انواع الجرائم والمخالفات ذات الطابع السياسي[1].

إن تشكيل هذه المحاكم يمثل خطراً كبيراً يهدد استقلالية القضاء وحريات الانسان، كونها تنشئ قضاءً مزدوجاً يقوض من صلاحية المحاكم العادية، ويصبح المواطن في ظله عرضة في أية لحظة لمحاكمات تفتقر الى معايير العدالة الضرورية لحماية حرياته، اذ ان للسلطة التنفيذية النفوذ الاكبر والقرار الأخير في اِحالة المواطنين الى هذه المحاكم بناء على خلفيات ومبررات سياسية، مما يؤدي بهذه المحاكم، أن تصبح أداةً بيد السلطة الحاكمة لتحقيق مآرب شخصية، ومن الإجراءات الاستثنائية الأُخرى والتي تشكل خطورة بالغة على حقوق وحريات الإنسان تتمثل في اِعتقال الاشخاص لفترات طويلة تحت ذريعة المحافظة على أمن الدولة من الأعمال الارهابية أو عدم الولاء للسلطة إضافة إلى معاقبة هؤلاء الأشخاص من دون توجيه أية اتهامات أو توفير اجراءات التقاضي المنصوص عليها في الدساتير الوطنية أو المواثيق الدولية[2].

يتضح مما تقدم إن الظروف الاستثنائية تمنح السلطة التنفيذية سلطات واسعة ليست لها في الظروف الاعتيادية، ومن أجل تفادي إساءة استخدام تلك السلطات، ولخلق نوع من التوازن بينهما وبين المحافظة على الحقوق المدنية والحريات السياسية ينبغي مراعاة الأمور الآتية:

1. تحديد الحالات التي يجوز فيها اِعلان نظام حالة الطوارئ أو نظام الاحكام العرفية في صلب الدستور وعلى سبيل الحصر[3].
2. يصدر من البرلمان قانون ينظم حالة الطوارئ أو الاحكام العرفية،ويحدد اختصاصات السلطة التي تتولى هذه المهمة، مع ملاحظة إنه ينبغي الغاء هذا

---

[1]- فاتح سميح عزام واخرون: حقوق الانسان في الفكر العربي، المصدر السابق، ص1001.

[2]- بدرية عبد الله العوضي: المصدر السابق، ص47.

[3]- الملاحظ ان الكثير من الدول لجأت الى اتخاذ تدابير واجراءات استثنائية من شانها تقييد او تعليق ممارسة الحقوق المدنية والسياسية تحت ذريعة وجود ظروف استثنائية او استمرارها العمل بتلك التدابير والاجراءات بالرغم من انتهاء تلك الظروف ، حتى اصبحت حالة الطوارئ او الاحكام العرفية هي القاعدة والوضع الطبيعي هو الاستثناء ، رغم ان الباعث على اعلانها وان كان في بداية الامر حقيقة ، الا ان السبب الرئيسي يرجع الى اساءة استخدام السلطة التنفيذية هذا الحق الذي اجازه لها الدستور على سبيل الاستثناء وبشروط معينه يجب توافرها ليس فقط عند اعلان حالة الطوارئ او الاحكام العرفية وانما طيلة الفترة المؤقتة المعلن عنها. المصدر، حسين جميل: حقوق الانسان في الوطن العربي، المصدر السابق، ص154.

القانون عند انتهاء حالة الطوارئ أو الاحكام العرفية، وليس وقف العمل به ومـن ثـم تطبيـق القانون العادي وفي هذا ضمان لحقوق الافراد وحرياتهم.

3. عرض اِعلان حالة الطوارئ أو الاحكام العرفية فوراً على البرلمان ليقرر اسـتمرارها أو تقييـدها أو وضع أية حـدود لهـا أو إلغاءهـا، وللبرلمـان في أي وقـت إنهـاء حالـة الطـوارئ أو الاحكـام العرفية أو الحد منها، واذا صدر اعلان حالة الطوارئ أو الاحكام العرفيـة في غـير دورة انعقـاد البرلمان وجب دعوته لاجتماع غير عادي خلال ثلاثة ايام مـن تـاريخ الاعـلان، ويبقـى البرلمـان منعقداً طيلة مدة استمرار حالة الطوارئ أو الاحكام العرفيـة، وفي حالـة كونـه مـنحلاً وجـب دعوته للاجـتماع خـلال ثلاثـة ايـام مـن تـاريخ الاعـلان ويبقـى قائمـاً الى أن يجتمـع المجلـس الجديد[1].

4. اخضاع نظام حالـة الطـوارئ ونظـام الاحكـام العرفيـة لرقابـة القـضاء، لتقيـيم مـدى تطـابق الانظمة الاستثنائية مع الدساتير الوطنية مع ملاحظة إن القرار أو المرسوم الخاص بإعلان حالة الطوارئ أو الاحكام العرفية يعد عملاً مـن أعمال سيادة الدولة لا يخضع لرقابة القضاء.

5. كفالة حق التقاضي للمواطنين كافة نظـراً لمـا يترتـب عـلى اِعـلان حالـة الطـوارئ أو الاحكـام العرفية من تعليق أو تقييد للحقوق والحريات.

ومن الجدير بالذكر إن العهد الدولي الخـاص بـالحقوق المدنيـة والـسياسية حـدّد المعـايير الواجـب توافرهـا لتقييد الحقوق المدنية والحريات السياسية في ظل الظروف الاسـتثنائية عنـدما نـصت الفقـرة الاولى مـن المـادة الرابعة منه (في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الامة، والمعلن قيامها رسمياً، يجـوز للـدول الاطـراف في هذا العهد أن تتخذ، في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليهـا بمقتـضى هذا العهد، شريطة عدم منافاة هذه التدابير للالتزامات الاخرى المترتبـة عليهـا بمقتـضى القـانون الـدولي وعـدم انطوائها على تمييز يكون مبرره الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغـة أو الـدين أو الأصـل الاجتماعـي) كـذلك نـصت الفقـرة (2) مـن المـادة ذاتهـا عـلى حقـوق وحريـات لا يجـوز المـساس بهـا أو الغاؤهـا حتـى

[1]- المصدر السابق ، ص156.

في الظروف الاستثنائية رغم توافر الشروط المنصوص عليها في الفقرة (1) مـن المـادة آنفـة الـذكر، لأنهـا تعد من الحقوق الأساسية المعترف بها بموجـب قواعـد القـانون الـدولي وبالتـالي لا يمكـن التنـازل عنهـا حفاظاً على الكرامة الانسانية[1]، وهذه الحقوق هي :

1. الحق في الحياة، ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً[2].
2. لا يجوز اِخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة[3].
3. لا يجوز اِسترقاق أو اِخضاع أحد للعبودية، ويحظر الرق وتجارة الرقيق[4].
4. لا يجوز سجن أي اِنسان لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي[5].
5. عدم جواز رجعية العقوبات او فرض عقوبة اشد[6].
6. الحق في الشخصية القانونية[7].
7. الحق في حرية الفكر والدين[8].

إن ما ورد في العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، يمثل خطـوة متقدمـة عـلى طريـق الحفـاظ على بعض الحقوق في الاقل، بالرغم من انها استثنت حقوق مهمة بذاتها، وهي تجسد أقـصى مـا يمكـن أن يتوصل اليه المجتمع الدولي في هذه المرحلة من تطوره، ولذلك فليس مستبعداً توسـيع دائـرة هـذه الحريات في ظل أي تقارب واسع بين أطراف هذا المجتمع[9]، وأخيراً أوجبت الفقرة (3) من المادة الرابعة كل دولة طرف في هذا العهد استخدمت حق عدم التقييد ان تعلم الدول الاخرى فوراً عن طريق الامين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لم تتقيد بها والاسباب التي دفعتها الى ذلك، وتتخـذ الاسـلوب نفـسه عند انتهاء عدم التقييد[10].

---

[1]- باسيل يوسف: في سبيل حقوق الانسان، مساهمات حول اهمية حقوق الانسان في الوطن العربي والعالم الثالـث، ط2، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1988، ص94.

[2]- المادة (6)

[3]- المادة (7)

[4]- المادة (8)

[5]- المادة (11)

[6]- المادة (15)

[7]- المادة (16)

[8]- المادة (18)

[9]- صالح جواد الكاظم: مباحث في القانون الدولي، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991، ص357.

[10]- يلاحظ ان الدول التي صدقت على العهد الدولي لم تنفذ أيّاً من هذه الالتزامات عند اعلانها حالة الطـوارئ فهـي قـد توسعت في تفسير التحلل من الالتزامات بدلاً من تضييقه، ومارست معاملة غير انـسانية مـع المعتقلـين ولم تبلـغ الـدول الاخرى الاطراف في العهد الدولي بالمواد التي لم تتقيد بهـا. المـصدر، باسـيل يوسـف: في سـبيل حقـوق الانـسان، المـصدر السابق، ص94.

الـفـصـل الـثـامــن

تداعيات التخلف السياسي والطائفية السياسية

على الحريات والمشاركة السياسية

- ❖ المبحث الأول/ المشاركة السياسية
- ❖ المبحث الثاني / أزمة المشاركة السياسية في دول العالم الثالث
- ❖ المبحث الثالث/ أثر التخلف السياسي والطائفية السياسية

على الحقوق والحريات السياسية

المبحث الأول

الـمـشـاركـة الـسـيـاسـيـة

المشاركة مبدأ أساسي من مبادئ تنمية المجتمع، فالتنمية الحقيقية الناجحة لا تـتم بـدون مـشاركة، كما أن المشاركة تعتبر أفضل وسيلة لتدعيم وتنمية الشخصية الديمقراطية، على مستوى الفرد والجماعة والمجتمع، وهي، في الوقت نفسه، من أبسط حقوق المواطن الـسياسية[1]، وهـي حـق أسـاسي، يجـب أن يتمتع به كل مواطن يعيش في مجتمعه، فمن حقه أن يختار حكامه، وأن يختار نوابـه، الـذين يقومـون بالرقابة على الحكام، وتوجيههم لما فيه مصلحة الشعب، كما أنـه مـن خـلال المـشاركة، يمكـن أن يقـوم الفرد بدور في الحيـاة الـسياسية والاجتماعيـة والاقتـصادية لمجتمعـه، بقـصد تحقيـق أهـداف التنميـة الشاملة، على أن تتاح الفرصة لكل مواطن، لكي يسهم في وضع هذه الأهداف وتحديدها، والتعرف على أفضل الوسائل والأساليب لتحقيقها، وعلى أن يكون اشتراك المواطنين في تلـك الجهـود، بنـاء عـلى رغبـة منهم في القيام بهذا الدور، دون ضغط أو إجبار من جانب السلطات[2]، وفي هذه الحالة يمكن القول بأن هذه المشاركة، تترجم شعور المواطنين بالمسؤولية الاجتماعية تجاه مجتمعهم، والمشكلات المشتركة التـي تواجههم، والرغبة في تحويل الأهداف التي يريدون بلوغها، إلى واقع ملموس.

المطلب الأول: المشاركة السياسية في العالم الثالث

تواجه مجتمعات العالم الثالث في سعيها نحو الأخذ بنمط أو بآخر في أنماط التنميـة عـدداً مـن الأزمـات من بينها أزمة المشاركة السياسية، فهذه الأزمة تتخـذ أبعـاداً مختلفـة سـواء مـن حيـث النطـاق أو الـصيغ المطروحة للمشاركة ومدى فاعليتها، وتعتبر ظاهرة العـزوف عـن المـشاركة في الحيـاة الـسياسية مـن أبـرز القضايا التي شغلت المهتمين بمستقبل الديمقراطية بصفة عامة والانتخابـات بـصفة خاصـة نظـراً لخطـورة آثارها ودلالات أسبابها، فهناك عنـاصر تـؤثر عـلى عمليـة المـشاركة الـسياسية(النظـام الـسياسي، الأحـزاب،

[1]- رسل جيه. دالتون: المصدر السابق، ص18.
[2]- نفس المصدر، ص21.

المواطنون)، وعدم قدرة أي عنصر على القيام بدوره تجاه المشاركة[1] فإن ذلك يـؤدي إلى تحـديات جمـة لعملية المشاركة، فمثلاً فاعلية الأحزاب السياسية وتأثيرها يرتبط بقدرة الأحـزاب عـلى مواجهـة أزماتهـا الداخلية والتي من الممكن أن تفقدها كثيراً من قيمتها لدى المواطن، ومن ثم فـأن المـشاركة الـسياسية تصبح هدفاً ووسيلة، فهـي هـدف لأن الحيـاة الديمقراطيـة الـسليمة ترتكـز عـلى اشـتراك المـواطنين في مسؤوليات التفكير العام والعمل لصالح مجتمعهم، وهي وسيلة لأنه عن طريق المشاركة يـشعر النـاس بأهميتها ويمارسون طرقها وأساليبها، وتتأصل فيهم أنماط وأساليب تصبح جزءاً من سلوكهم وثقافتهم[2].

فالقيم والاتجاهات والمعارف التـي تتجمـع لـدى المـرء مـن خـلال عمليـة التنـشئة المبكـرة تـؤثر في استجابته لمختلف المنبهات السياسية، وبالتـالي عـلى مـدى مـشاركته في الحيـاة الـسياسية فهـي إمـا أن تشجع على الاهتمام بقضايا المجتمع وممارسة الأنشطة السياسية والاجتماعية، وإما أن تكون ضد ذلك، كما أن السلوك السياسي امتداد للسلوك الاجتماعي[3]، وكلما كان المرء مـشاركاً عـلى الـصعيد الاجتماعـي كلما كان احتمال مشاركته في الأنشطة السياسية أكبر والعكـس صـحيح، فالمـشاركة في صـنع الـسياسات العامة تحتاج إلى طرفين: الطرف الأول وهو ما يطلق عليه اسم صاحب القرار ويضم الهيئـة التـشريعية والسلطة التنفيذية، والهيئة القضائية، بينما يضم الطرف الثاني وهو ما يطلق عليه اسم المجتمـع المـدني ويشمل الأحزاب السياسية، الجمعيات الأهلية أو المؤسـسات، والغـرف التجاريـة والـصناعية، النقابـات العمالية، والاتحادات المهنية، والمواطنين، الإعلام غير الحكومي، وجماعات المصالح.

والمشاركة السياسية من خلال الأحزاب تتسم بالضعف و المحدودية، حيث لم تنجح الأحـزاب الـسياسية في حث الجماهير على المشاركة و فتح قنوات جديدة بين الجماهير وصانع القرار، سواء كان ذلـك نتيجـة الأميـة السياسية في المجتمع أو نتيجة الأزمة الديمقراطية والاحباط في الدول النامية، وعلى الرغم مـن تعـدد أسـباب التغيــب والامتنــاع عــن المــشاركة الــسياسية في الانتخابــات ومنهــا المعوقــات المــسؤول عنهــا النظــام

---

[1]- داود مراد الداوودي: المشاركة السياسية وأثرها في السياسة الخارجية الامريكية، المصدر السابق، ص71.
[2]- جوزيف إبستاين، ألكسي دو توكفيل: المرشد الى الديمقراطية، المصدر السابق، ص208.
[3]- د. طاهر محسن؛ نعمة عباس: نظرية المنظمة، دار اليازوري العلمية، عمان، 2010، ص106-107.

السياسي مثل غياب أحكام القضاء المتعلقة بالانتخابات سواء بطلان الإجراءات الانتخابية أو بإلغاء نتيجة الانتخابات في إحدى الدوائر، وهو الأمر الذي يؤدي بالمواطن إلى حالة من الإحباط والشعور باليأس وعدم جدوى مشاركته السياسية، بالإضافة إلى أن الأزمة الاقتصادية شغلت الشباب على مستقبلهم والبحث عن العمل والجري وراء توفير مسكن مناسب والاهتمام بالأمور الخاصة والتعامل مع هذه الأوضاع الاقتصادية القاسية، بحيث أصبح عازفاً أو مشغولاً عن المشاركة في الحياة السياسية، إلا أن هناك معوقات تقف حائلاً ضد المشاركة السياسية والمسؤول عنها المجتمع والفرد والسلطة.

المطلب الثاني: مفهوم المشاركة السياسية

حتى العصر الحديث، كانت المشاركة السياسية مقتصرة في الغالب على أثرياء القوم، ووجهائهم، من أصحاب المولد النبيل، أما الأغلبية الساحقة فكانت بعيدة عن المشاركة، ومنذ مطلع عصر النهضة حتى القرن السابع عشر، بدأ الاتجاه نحو مزيد من المشاركة السياسية، وبلغ هذا الاتجاه ذروته أثناء الثورة الصناعية، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولعل ذلك يرجع إلى العوامل التالية[1]:

1-التصنيع، ونمو المدن، وازدياد التعليم، الذي ترتب عليه ظهور قوى اجتماعية جديدة (عمال، تجار، أصحاب مهن حرة)، استشعرت القدرة على تشكيل مصيرها، فطالبت بجزء من القوة السياسية.

2 -ظهور الدعوات التي حمل لواءها المثقفون، من فلاسفة وكتاب وصحفيين، والتي تنادي بقيم المساواة والحرية، والمصلحة العامة، بشكل أدى إلى تغذية المطالبة بمشاركة أوسع في العملية السياسية.

3 -التطور في وسائل النقل والمواصلات، والاتصالات، والذي أدى إلى انتشار الأفكار الجديدة حول الديمقراطية والمشاركة بسرعة وسهولة نسبية.

[1]- هنتجتون، نقلا عن: د. ثناء فؤاد عبد اللـه: آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص213.

4 -الصراع بين القيادات السياسية، ففي ظل التنافس على السلطة، تناضل القوى المتصارعة في سبيل كسب التأييد الشعبي، وهذا في حد ذاته يعطي الشرعية لفكرة المشاركة الجماهيرية.

5 -التدخل الحكومي المتزايد، في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والذي أصبحت معه الحياة اليومية للأفراد تتوقف على أعمال الحكومة بصورة حاسمة، وبدون الحق القانوني في المشاركة السياسية، يصبح الفرد بلا حول ولا قوة في مواجهة الحكومة، التي قد تضر بمصالحه، من هنا كانت المطالبة بمنح الحقوق السياسية للأفراد، وتهيئة إمكانية ممارستها بفاعلية، وذلك للحد من سطوة الحكومة ونفوذها.

وتختلف مسميات المشاركة، فهناك من يطلق عليها المشاركة الجماهيرية، وهناك من يسميها المشاركة الشعبية، أو المشاركة العامة، وبالرغم من اختلاف هذه المسميات إلا أنها تدور كلها حول معنى واحد، ألا وهو مساهمة كل فرد من أفراد المجتمع، في كل الأعمال، وفي كل المستويات، في مختلف مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، أي المشاركة المباشرة للجماهير في شؤون المجتمع، وليس عن طريق المشاركة النيابية، كممثلي الشعب، أو المجالس المنتخبة، والتي تعتبر مشاركة غير مباشرة، ويمكن التعرض لقضية المشاركة السياسية من خلال المحاور التالية:

الفرع الأول: ماهية المشاركة السياسية

يقتضى الاقتراب من ماهية المشاركة السياسية، توضيح المقصود بمصطلح المشاركة بصفة عامة، تمهيداً لفهم ماهية المشاركة السياسية، فالمشاركة قد تعنى: أي عمل تطوعي من جانب المواطن، بهدف التأثير على اختيار السياسات العامة، وإدارة الشؤون العامة، أو اختيار القادة السياسيين على أي مستوى: حكومي، أو محلي، أو قومي، وهناك من يعرفها على إنها عملية تشمل جميع صور اشتراك أو إسهامات المواطنين في توجيه عمل أجهزة الحكومة، أو أجهزة الحكم المحلى، أو لمباشرة القيام بالمهام التي يتطلبها المجتمع، سواء كان طابعها استشارياً أو تقريرياً أو تنفيذياً أو رقابياً، وسواء كانت المساهمة مباشرة أو غير مباشرة، وهي قد تعنى لدى البعض الجهود التطوعية المنظمة، التي تتصل بعمليات اختيار القيادات السياسية، وصنع السياسات،

ووضع الخطط، وتنفيذ البرامج والمشروعات، سواء على المستوى الخدمي أو على المستوى الإنتاجي، وكذلك على المستوى المحلي أو المستوى القومي[1].

كما تعني المشاركة إسهام المواطنين بدرجة أو بأخرى، في إعداد وتنفيذ سياسات التنمية المحلية، سواء بجهودهم الذاتية، أو التعاون مع الأجهزة الحكومية المركزية والمحلية، كما قد تعنى تلك الجهود المشتركة الحكومية والأهلية في مختلف المستويات؛ لتعبئة الموارد الموجودة، أو التي يمكن إيجادها؛ لمواجهة الحاجات الضرورية، وفقًا لخطط مرسومة، وفي حدود السياسة الاجتماعية للجميع، ويمكن تقسيم المشاركة الشعبية إلى ثلاثة أنواع رئيسة: المشاركة الاجتماعية، والمشاركة الاقتصادية، والمشاركة السياسية، وإن كانت هناك صعوبة عند الفصل بين هذه الأنواع في الواقع العملي، لارتباط هذه الأنواع مع بعضها ارتباطًا قويًّا، وتداخلها تداخلاً قويّاً، وتأثير كل نوع في النوعين الآخرين وتأثره بهما.

1-تعرف المشاركة الاجتماعية على أنها تلك الأنشطة، التي تهدف إلى التغلب على بعض المشكلات العملية اليومية، وتُسهم في تحقيق قدر من التضامن والتكافل بين أعضاء المجتمع[2]، وذلك في مجالين أساسيين:

الأول: الجهود التطوعية: كبناء المساجد أو المدارس أو المستشفيات، بالمساهمة بالمال والأرض في إنشائها.

والثاني: حل المشكلات اليومية، والخلافات التي قد تنشأ بين الأفراد أو الجماعات في المجتمع، فالمشاركة الاجتماعية ظاهرة اجتماعية، تحدث نتيجة تفاعل الفرد وتعامله مع أفراد مجتمعه، وجماعاته ومنظماته ومؤسساته، وتختلف درجة استجابة المواطن لتلك المشاعر وفقاً لعدة عوامل، بعضها نفسي كسماته وقدراته النفسية والعقلية، وبعضها اجتماعي كظروف التنشئة الاجتماعية، كما تخضع المشاركة للظروف والعوامل الاقتصادية والسياسية والتربوية لشخصية الفرد ومجتمعه[3].

---

[1]- المصدر السابق، ص189.

[2]-جلال عبد الله معوض: أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي، المستقبل العربي، السنة السادسة، العدد 55، سبتمبر/أيلول 1983، ص109.

[3]- ثناء فؤاد عبد الله: المصدر السابق، ص210.

2-المشاركة الاقتصادية هي مشاركة الجماهير في مشاريع التنمية الاقتصادية، وذلك بالمساهمة في وضع قراراتها وتمويلها وتنفيذها، كما قد تعني الأنشطة التي تقوم بها الجماهير لدعم الاقتصاد القومي مثل دفع الضرائب والرسوم وغيرها، كما قد تعني أن يقوم الفرد بضبط إنفاقه، بحيث يكون استهلاكه في حدود دخله، وبما يسمح له بوجود فائض على الدوام، يدعم الاقتصاد الوطني، مع توفر درجة من الوعي تجعله يقاطع التجار، الذين يغالون في رفع الأسعار، أو يحجبون سلعاً معينة عن المستهلكين.

3-المشاركة السياسية تعنى تلك الأنشطة الإرادية التي يقوم بها المواطنون بهدف التأثير بشكل مباشر أو غير مباشر، في عملية اختيار الحكام، أو التأثير في القرارات، أو السياسات التي يتخذونها، كما قد تعني المشاركة السياسية، العملية التي يلعب الفرد من خلالها دوراً في الحياة السياسية لمجتمعه، وتكون لديه الفرصة لأن يسهم في مناقشة الأهداف العامة لذلك المجتمع، وتحديد أفضل الوسائل لإنجازها، وقد تتم هذه المشاركة من خلال أنشطة سياسية مباشرة أو غير مباشرة، ويرى البعض أن أنشطة المشاركة يمكن تصنيفها الى مجموعتين[1]:

1ـ أنشطة تقليدية أو عادية: وتشمل التصويت ومتابعة الأمور السياسية، والدخول مع الغير في مناقشات سياسية، وحضور الندوات والمؤتمرات العامة، والمشاركة في الحملة الانتخابية بالمال والدعاية، والانضمام إلى جماعات المصلحة، والانخراط في عضوية الأحزاب، والاتصال بالمسؤولين، والترشيح للمناصب العامة، وتقلد المناصب السياسية، ويعتبر التصويت أكثر أنماط المشاركة السياسية شيوعاً، حيث تعرفه الأنظمة الديمقراطية وغير الديمقراطية على السواء، مع خلاف في دلالته، ودرجة تأثيره، فهو في الأولى آلية للمفاضلة بين المرشحين، واختيار شاغلي المناصب السياسية بدرجة كبيرة من الحرية، ولكنه ليس كذلك في الأنظمة التسلطية، إذ تعد الانتخابات هناك أداة لمن هم في مواقع السلطة، يستخدمونها للدعاية، وكسب التأييد والشرعية، أكثر منها أداة للاختيار السياسي الواعي، والتأثير في شؤون الحكم والسياسة من قِبَل الجماهير، ولهذا قد يعتبر الامتناع عن التصويت لوناً من الاحتجاج الصامت.

[1]- حسين علوان البيج: المشاركة السياسية في الدول النامية، مجلة المستقبل العربي، 2002، العدد: 223، 1997، ص19.

2ـ أنشطة غير تقليدية: بعضها قانوني مثل الشكوى، وبعضها قانوني في بعض البلاد وغير قانوني في بلاد أخرى، كالتظاهر والإضراب وغيره من السلوكيات السلبية، وتعتبر المشاركة السياسية شكلاً من أشكال التعليم، حيث يتعلم المواطنون من خلالها حقوقهم وواجباتهم، وهذا يؤدى بدوره إلى معرفة تامّة وإدراك كبير لهذه الحقوق والواجبات، وإلى مزيد من الواقعية والمرونة في مطالب هؤلاء المواطنين، فالمشاركة السياسية ترتبط بالمسؤولية الاجتماعية، التي تقوم على أساس الموازنة بين الحقوق والواجبات، لذلك فهي سمة من سمات النظم الديمقراطية، حيث يتوقف نمو وتطور الديمقراطية على مدى اتساع نطاق المشاركة، وجعلها حقوقاً يتمتع بها كل إنسان في المجتمع، كما تؤدى المشاركة إلى مزيد من الاستقرار والنظام في المجتمع، مما يؤدى بدوره إلى توسيع وتعميق الإحساس بشرعية النظام، ذلك أن المشاركة تعطي الجماهير حقاً ديمقراطياً يمكنهم من محاسبة المسؤولين عن أعمالهم، إذا ما قصروا في الأداء، ذلك لأن المواطنين الذين لديهم معرفة وعلم بمجريات الأمور، يمكنهم الحكم تماماً على مدى جودة الأداء الحكومي، بالإضافة إلى أن المشاركة تدعم العلاقة بين الفرد ومجتمعه، الأمر الذي سينعكس بالضرورة، على شعوره بالانتماء لوطنه الكبير، كما أن المشاركة تجعل الجماهير أكثر إدراكاً لحجم المشاكل المتعلقة بمجتمعهم وللإمكانيات المتاحة لها فتفتح باباً للتعاون البناء بين الجماهير والمؤسسات الحكومية[1].

إن المشاركة الحقيقية تعنى في كثير من الأحيان، تدعيم الفكر الحكومي بكثير من الآراء الجماهيرية الصالحة، التي لم تتأثر بتقاليد البيروقراطية وحدودها، كما أنها تؤدى إلى قيام الجماهير بتنظيم أنفسهم في جمعيات أهلية، تساند الهيئات الحكومية في مقابلة الاحتياجات العامة للجماهير ككل، والمشاركة من خلال الهيئات التطوعية تفتح في بعض الأحيان ميادين للخدمات والنشاط، وهي بذلك، بجانب مساهمتها المادية والمعنوية، توجه الأنظار إلى ميادين جديدة، كما أنها، أي المشاركة، تزيد من الوعي العام للجماهير، لاضطرار القائمين عليها إلى شرح أبعاد الخدمات والمشروعات باستمرار، بغرض حث الجماهير على الاشتراك والمساهمة فيها، كما أن المشاركة تنمي لدى المواطنين الحرص على حفظ المال العام، وهي مشكلة تعاني منها غالبية الدول

[1]- جلال عبد الله معوض: أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي، المصدر السابق، ص110.

النامية، حيث يتعرض هذا المال إلى الإهدار وسوء الاستعمال من جانب المواطنين، ويرجع ذلك إلى تصور إدراكهم بأن المال العام، هو في حقيقته، نابع من أموالهم الخاصة، وأن سوء استعمال المرافق العامة أو عدم الاهتمام بصيانتها، يؤدى بالضرورة إلى تقصير فترات أعمارها الافتراضية، وبالتالي يكون عليهم تحمل الأعباء المالية، اللازمة لصيانة هذه المرافق، وتجديدها وإعادة بنائها[1].

فإذا ما شارك هؤلاء المواطنون في إنشاء هذه المرافق، تصبح قيمتها في نظرهم مساوية لأموالهم الخاصة تماماً، فيحرصون على حسن استخدامها، بالإضافة إلى أن مشاركة المواطنين في المساهمة في تحمل مسؤولية صنع القرار، يسهل كثيراً في عملية تنفيذ الخطط والبرامج، ذلك لأن تقبل المواطنين لأية مشروعات قائمة أو جديدة، وكذلك العمل على إتمام نجاح هذه المشروعات، لا يتم إلا إذا شارك المواطنون في التخطيط لهذه المشروعات، بناء على معرفتهم التامة وإدراكهم لفوائد هذه المشروعات وأهميتها.

وأيضاً من خلال المشاركة السياسية، يمكن تحقيق كل أهداف المجتمع، بشكل يضمن تحقيق الحد الأقصى من الفوائد، وبأسلوب يتلاءم مع احتياجات ورغبات وقدرات المواطنين، كما تسهم المشاركة وتزيد من ارتباط المواطن بالنظام وأهدافه، وترفع من شأن الولاء والتأثير والمسؤولية، وتحسن من الفاعلية، وترفع من مستوى الأداء وتحقق التكيّف الاجتماعي، وتقضى على صور استغلال السلطة والاغتراب، وتحقق قيمة المساواة والحرية[2].

فأهمية المشاركة تأتى من أنها عملية لنقل وإبلاغ حاجات المواطنين إلى الحكومة، ولكنها أيضاً تهدف إلى التأثير على سلوك الحكام، وذلك بتوصيل معلومات عن الأولويات التي تفضلها الجماهير، وأيضاً من خلال الضغط على هؤلاء الحكام، ليعملوا وفق هذه الأولويات، وبذلك تتسع فرص المشاركة، فتقل عمليات استغلال السلطة والشعور بالاغتراب لدى الجماهير، وتتحقق قيم المساواة والحرية، مما يؤدى إلى

[1]- احمد لطفي السيد: مشكلة الحريات في العالم العربي، المصدر السابق، ص96.
[2]- رسل جيه. دالتون: المصدر السابق، ص23.

الاستقرار العام في المجتمع، الأمر الذي يساعد على تحقيق الشروط الاجتماعية والثقافية والسياسية، لنجاح خطط التنمية المختلفة[1].

الفرع الثاني: أشكال ومستويات المشاركة:

لما كانت المشاركة السياسية تعني بصفة عامة تلك الأنشطة الاختيارية، أو التطوعية، التي يسهم المواطنون من خلالها في الحياة العامة، فإن هذه المستويات لمشاركة المواطنين في الحياة العامة، تختلف من دولة لأخرى، ومن فترة لأخرى، في الدولة نفسها، ويتوقف ذلك على مدى توفر الظروف التي تتيح المشاركة أو تقيدها، وعلى مدى إقبال المواطنين على الإسهام في العمل العام.

1-أربعة مستويات للمشاركة[2]:

أ -المستوى الأعلى: وهو ممارسو النشاط السياسي، ويشمل هذا المستوى من تتوافر فيهم ثلاثة شروط من ستة:

1-عضوية منظمة سياسية، 2-والتبرع لمنظمة أو مرشح، 3-وحضور الاجتماعات السياسية بشكل متكرر، 4-والمشاركة في الحملات الانتخابية، 5-وتوجيه رسائل بشأن قضايا سياسية للمجلس النيابي، ولذوي المناصب السياسية أو للصحافة، 6-والحديث في السياسة مع أشخاص خارج نطاق الدائرة الضيقة المحيطة بالفرد.

ب-المستوى الثاني: المهتمون بالنشاط السياسي ويشمل هذا المستوى الذين يصوتون في الانتخابات، ويتابعون بشكل عام ما يحدث على الساحة السياسية.

ج-المستوى الثالث: الهامشيون في العمل السياسي ويشمل من لا يهتمون بالأمور السياسية، ولا يميلون للاهتمام بالعمل السياسي، ولا يخصصون أي وقت أو موارد له، وإن كان بعضهم يضطر للمشاركة بدرجة أو بأخرى في أوقات الأزمات، أو عندما يشعرون بأن مصالحهم المباشرة مهددة، أو بأن ظروف حياتهم معرضة للتدهور.

د-المستوى الرابع: المتطرفون سياسيّاً، وهم أولئك الذين يعملون خارج الأطر الشرعية القائمة، ويلجئون إلى أساليب العنف، والفرد الذي يشعر بعداء تجاه المجتمع بصفة عامة، أو تجاه النظام السياسة بصفة خاصة، إما أن ينسحب من كل أشكال المشاركة،

---

[1]- احمد لطفي السيد: مشكلة الحريات في العالم العربي، المصدر السابق، ص110.

[2]- مصطفى الصوفي: الجماعات المحلية والتنمية السياسية، دار الساقي، بيروت-لبنان، 2009، ص108.

وينضم إلى صفوف اللا مبالين، وإما أن يتجه إلى استخدام صور من المشاركة تتسم بالحدة والعنف.

2-وأربع مراحل للمشاركة[1]:

أ ـ الاهتمام السياسي: ويندرج هذا الاهتمام من مجرد الاهتمام، أو متابعة الاهتمام بالقضايا العامة، وعلى فترات مختلفة قد تطول أو تقصر، بالإضافة إلى متابعة الأحداث السياسية؛ حيث يميل بعض الأفراد إلى الاشتراك في المناقشات السياسية مع أفراد عائلاتهم، أو بين زملائهم في العمل، وتزداد وقت الأزمات، أو في أثناء الحملات الانتخابية.

ب ـ المعرفة السياسية: والمقصود هنا هو المعرفة بالشخصيات ذات الدور السياسي في المجتمع، على المستوى المحلي أو القومي، مثل أعضاء المجلس المحلي، وأعضاء مجلس الشعب والشورى بالدائرة، والشخصيات القومية كالوزراء.

جـ ـ التصويت السياسي: ويتمثل في المشاركة في الحملات الانتخابية، بالدعم والمساندة المادية، من خلال تمويل الحملات، ومساعدة المرشحين، أو بالمشاركة بالتصويت.

د ـ المطالب السياسية: وتتمثل في الاتصال بالأجهزة الرسمية، وتقديم الشكاوى، والالتماسات، والاشتراك في الأحزاب والجمعيات التطوعية، وتوجد المشاركة في كافة الأنظمة السياسية على اختلافها، وإن كانت بالطبع تبدو أكثر وضوحاً وصراحة في التعبير عن نفسها، في ظل الأنظمة الديمقراطية، التي تتيح مساحات أكبر من الحرية، واحتراماً لمنظومة حقوق الإنسان، وانتخابات دورية حرة وتنافسية، وبالتالي تتيح قدراً كبيراً لمشاركة المواطن بشكل فاعل في الحياة السياسية[2]، وبالقدر الذي يهم المدافعين عن مشاركة أكبر، فإن الانغماس الحقيقي في عملية صنع القرار، سوف تجعل صقل هذه القرارات أكثر علاقة بالحاجات الحقيقية للمشاركين، وبالتالي أكثر تقبلاً من جانبهم، وبعبارة أخرى، أنه كلّما زادت درجة المشاركة كلما ارتفع مستوى الشرعية، نتيجة لذلك، وفي معظم الأحوال، فإن النقطة الرئيسة في هذا الموضوع، هي فيما إذا

[1]- رسل جيه. دالتون: المصدر السابق، ص184.

[2]- مصطفى الصوفي: المصدر السابق، ص112.

كانت المشاركة السياسية الأعظم مؤدية إلى تعزيز شرعية النظام، ذلك أن وجهة النظر المقابلة هي أيضاً محل نقاش واسع كذلك، وحسب الرأي الثاني، فإن المشاركة تؤدي إلى إدخال تعقيدات في عملية صنع القرار، وإحباطات من شأنها أن تقلل من كفاءة القرارات، وبالتالي من شرعية الذين يصنعونها، ويضيف أصحاب هذا الرأي، أن المشاركة المفرطة قد تخلق ظروفاً تعكس الرضا أو النزاع، وهو ما لا يظهر إلى السطح في الأشكال الأخرى للمشاركة، وإن كان موجوداً، ولكن لا تتوفر الأبنية والوسائل التي تسهل عملية تشكيله والتعبير عنه، ولذلك يذهب البعض إلى القول: إن المشاركة تكون ذات أهمية بالقدر الذي تؤثر فيه على الحكومات فعلاً، وليس فقط بالذهاب إلى صندوق الاقتراع، ومن ناحية أخرى، فإن الأقلية من الناس النشطين، تستطيع أن تتواصل في أفكارها بشكل منتظم مع ممثليها، عبر الرسائل، وفي أحيان كثيرة، فإن مثل هذه النشاطات تحدث في نطاق ما يسمى بجماعات المصالح أو الضغط المنظمة، أو التنظيمات الخاصة بالأحزاب السياسية[1].

الفرع الثالث: مدى المشاركة السياسية:

يتوقف المدى الذي يشترك به المواطن في العمل السياسي على اهتمامات المواطن بالدرجة الأولى، وعلى المناخ السياسي، فكرياً ومادياً واجتماعياً، الذي يسود في المجتمع، ففي المجتمعات الغربية تعتبر المشاركة السياسية واجباً مدنيّاً على المواطنين، وكلما زادت المشاركة كان ذلك دليلاً على صحة المناخ السياسي وسلامته.

كما أن مدى المشاركة يتفاوت طبقاً لمستوى التعليم والمهنة والجنس والسن والديانة، ومحل الإقامة، والشخصية، والمحيط الثقافي، فكلما زاد مستوى التعليم زادت المشاركة، كما أن المشاركين من الرجال هم أكثر من المشاركات من النساء، وكذلك المشاركين من قاطني المدن هم أكثر من أولئك قاطني الريف[2]، كما تزداد المشاركة بين المشتركين في عضوية الجماعات أو المنظمات المختلفة، وبالطبع، هذه الخصائص ليست

[1]- رسل جيه. دالتون: المصدر السابق، ص186.

[2]- في العراق يشارك أهل الريف أكثر من سكان المدن، وذلك لتدخل المؤسسة الدينية في ذلك ولسيطرتها على المتخلفين من المجتمع وهم في الغالب سكان الريف، ولدور القبلية العشائرية إذ المرشحون ليسوا حزبيين في الأساس بل الأحزاب ترشحهم للحصول على أصوات عشيرتهم، ولتغذية الروح العدائية ضد الآخر ومهما كان الآخر، كإن يكون مختلف عنهم قومياً أو طائفياً أو عشائرياً، والأسباب كثيرة سنبحثها في كتابنا القادم (الأنظمة الانتخابية في العراق).

ثابتة، ولا تشكل قاعدة عامة، فمثلاً رجل ينتمي للطبقة العاملة قد لا يحظى بتعليم عال بعد الدراسة الثانوية، ولكنه من المحتمل أن ينتمي لنقابة عمالية، وبالمثل سيدة تنتمي للطبقة الوسطى قد تكون حظيت بقسط من التعليم بعد المرحلة الثانوية، غير أنها لا تنتمي إلى نقابة عمالية، وفي كلتا الحالتين تكون هذه السمات متعارضة، ومن الصعب تشكيل نمط معين يوضح الأهمية النسبية لكل منهما.

وعلى الرغم من ذلك، فهناك بعض الدلائل على أن الأفراد الذين يتعرضون لعدد من الضغوط القوية يكونون أكثر احتمالاً للمشاركة في السياسة، وعموماً فإن مستويات المشاركة تزداد مع ازدياد الرغبة في التأثير، على من يملكون السلطة السياسية، ومن ثَم تكون محاولة استخدام طرق غير تقليدية للتأثير على السياسة العامة، في شكل ما أطلق عليه الحركات الاجتماعية الجديدة، وهي نوع من جماعات الضغط أو المصالح، ولكنها تعبر عن اهتمامات مختلفة، وتعمل بطرق تختلف عن تلك التي ترتبط عادة بجماعات الضغط، مثل الجمعيات والمؤسسات الأهلية[1].

الفرع الرابع: خصائص المشاركة السياسية:

تتسم المشاركة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بمجموعة من السمات والخصائص الهامة، وذلك على النحو التالي:

1-المشاركة سلوك تطوعي ونشاط إرادي، حيث إن المواطنين يقومون بتقديم جهودهم التطوعية، لشعورهم بالمسؤولية الاجتماعية تجاه القضايا والأهداف.

2-المشاركة سلوك مكتسب، فهي ليست سلوكاً فطرياً يولد به الإنسان أو يرثه، وإنما هي عملية مكتسبة، يتعلمها الفرد أثناء حياته، وخلال تفاعلاته مع الأفراد والمؤسسات الموجودة في المجتمع.

3-المشاركة سلوك إيجابي واقعي، بمعنى أنها تترجم إلى أعمال فعلية وتطبيقية وثيقة الصلة بحياة وواقع الجماهير، فهي ليست فكرة مجردة، تحلق في الأجواء ولا تهبط إلى مستوى التنفيذ.

[1]- خميس حزام والي: إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية، مركز الدراسات العربية، بيروت، 2001، ص158.

4-المشاركة عملية اجتماعية شاملة ومتكاملة، متعددة الجوانب والأبعاد، تهدف إلى اشـتراك كـل فـرد من أفراد المجتمع في كل مرحلة من مراحل التنميـة، في المعرفـة والفهـم، والتخطـيط والتنفيـذ، والإدارة والاشتراك، والتقويم وتقديم المبادرات، والمشاركة في الفوائد والمنافع.

5-لا تقتصر المشاركة على مجال أو نشاط واسع من أنشطة الحياة، بل إن للمشاركة مجالات متعددة اقتصادية وسياسية واجتماعية، يمكن أن يشارك فيها الفرد من خلال اشتراكه في أحدها، أو فيهـا كلهـا في آن واحد.

6-المشاركة الجماهيرية لا تقتصر على مكان محدد، ولا تتقيد بحدود جغرافية معينة، فقد تكون على نطاق محلي أو إقليمي أو قومي.

7-المشاركة حق وواجب في آن واحد، فهي حق لكل فرد من أفراد المجتمع، وواجـب والتـزام عليـه في نفس الوقت، فمن حق كل مواطن أن يشارك في مناقشة القضايا التي تهمه، وأن ينتخـب مـن يمثلـه في البرلمان، وأن يرشح نفسه إذا رأى في نفسه القـدرة عـلى قيـادة الجماهـير، والتعبـير عـن طموحـاتهم في المجالس النيابية.

فالمشاركة هي الوضع السليم للديمقراطية، فلا ديمقراطية بغير مشاركة، كما أن المشاركة واجب عـلى كل مواطن، فهو مطالب بأن يؤدي ما عليه من التزامات ومسؤوليات اجتماعية تجـاه قـضايا مجتمعـه؛ لإحداث التغيير اللازم نحو التوجه التنموي في المجتمع[1].

8-المشاركة هـدف ووسـيلة في آن واحـد، فهـي تهـدف إلى أن الحيـاة الديمقراطيـة الـسليمة، تقتـضي مشاركة الجماهير في المـسئولية الاجتماعيـة، مـما يعنـى تغيـير سـلوكيات وثقافـات المـواطنين في اتجـاه الشعور بالمسئولية الاجتماعية، كما أنها وسيلة لتمكـين الجماهـير مـن لعـب دور محـوري، في النهـوض بالمجتمع نحو الترقي والرفاهية، والمساهمة في دفع عجلة التنمية.

9-المشاركة توحد الفكر الجماعي للجماهير، حيث تساهم في بلورة فكر واحد، نحو الإحساس بوحدة الهدف والمصير المشترك، والرغبة في بذل الجهود، لمساندة الحكومة والتخفيف عنها.

[1]- رسل جيه. دالتون: المصدر السابق، ص189.

الفرع الخامس: دوافع المشاركة السياسية:

يسعى الفرد للمشاركة في مختلف المجالات والميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية، انطلاقًا من عدة دوافع، منها ما يتصل بالمجتمع ككل، ومنها ما يتعلق باهتمامات الفرد واحتياجاته الشخصية، وعلى هذا يمكن الحديث عن نوعين من الدوافع:

1-الدوافع العامة[1]: وتتمثل في:

1-الشعور بأن المشاركة واجب والتزام من كل فرد تجاه المجتمع الذي يعيش فيه، مما يستوجب مشاركة الجماهير بفاعلية في الحياة العامة للمجتمع، فيعبرون عن آرائهم وأفكارهم ورغباتهم، فيما يجب اتخاذه من قرارات وقوانين وسياسات، وفي البرامج والسياسات التي تتخذ، استجابة لاحتياجات المواطنين.

2-حب العمل العام، والرغبة في مشاركة الآخرين في تطوير المجتمع، وتحسين مستويات الخدمة فيه، من خلال العمل في المجالات المختلفة، التي تستهدف تحسين وجه الحياة على أرض الوطن.

3-الرغبة في لعب دور محوري ومؤثر في أنشطة المجتمع المختلفة، بالشكل الذي يؤثر على حاضرهم ومستقبلهم، ويشعرهم بأهمية دورهم، وانعكاساته، على دعم مسيرة التنمية.

4-الرغبة في تقوية الروابط بين مختلف فئات المجتمع وجماعاته؛ بغية تحقيق نوع من التكامل، والتفاعل بين هذه الفئات، بما يحقق المصالح المشتركة لهذه الفئات والجماعات.

5-الأعباء الملقاة على كاهل الحكومة، للوصول إلى الأهداف المطلوب تحقيقها.

6-الرضا أو عدم الرضا عن السياسات القائمة، حيث أثبتت بعض الدراسات أن المشاركة الجماهيرية تزداد مع زيادة الرضا عن هذه السياسات، والعكس صحيح، وأن الذين يهتمون بالمشكلات العامة، هم أكثر الناس رضاء عن المجتمع.

---

[1]- خميس حزام والي: المصدر السابق، ص159.

7-عوامل التنشئة الاجتماعية والسياسية في محيط الأسرة، أو المدرسة، أو النادي، أو المؤسسات الدينية، أو التطوعية، أو الأحزاب، أو وسائل الاتصال وغيرها، والتي تنمي في الفرد قيمة المشاركة، وتجعل منه مواطنًا مشاركًا.

8-توافر الضمانات القانونية والدستورية، التي تضمن للمواطنين الأمن والأمان والمناخ الديمقراطي السليم، وسيادة القانون، وحرية التفكير، والتعبير بما يتفق والمصالح العليا في المجتمع.

2-الدوافع الخاصة[1]: وتتمثل في:

1-محاولة التأثير على صنع السياسة العامة في المجتمع؛ لتكون ملائمة للاحتياجات الفعلية، والرغبات الخاصة بأفراد المجتمع، والتي تعود عليهم بالنفع.

2-تحقيق المكانة المتميزة بين أفراد المجتمع، واكتساب الشهرة، والحصول على التقدير والاحترام.

3-إشباع الحاجة إلى المشاركة، حيث تنقسم حاجات الإنسان إلى مستويات خمس، هي: الحاجات الأساسية كالمأكل والملبس، والحاجة إلى الأمن والطمأنينة، والحاجة إلى المشاركة، والحاجة إلى العاطفة والتقدير، والحاجة إلى تحقيق الذات.

4-تحقيق مصالح شخصية، تتمثل في السيطرة والتمتع بالنفوذ والسيطرة، وتحقيق منافع مادية، وغيرها من المصالح الشخصية.

الفرع السادس: محددات المشاركة السياسية[2]:

تتأثر مشاركة الأفراد في الحياة العامة بتغيرات متعددة، أهمها المؤثرات السياسية التي يتعرض لها، وخصائص الخلفية الاجتماعية، ومدى توفر وفاعلية القنوات المؤسسية للتعبير والعمل السياسي، وغيرها من المحددات التي يمكن التعرض لها على النحو التالي:

1ـ المنبهات السياسية:

مع تعرض المرء للمؤثرات السياسية يزداد احتمال مشاركته في الحياة العامة، غير أن التعرض للمنبه السياسي لا يفضي بالضرورة إلى المشاركة، وتصدر المنبهات عن

---

[1]- المصدر السابق، ص161.

[2]- علي عباس مراد: التنمية السياسية (المشاركة السياسية -محاولة تحديد مفهوم)، المصدر السابق، ص317.

وسائل الإعلام الجماهيري والحملات الانتخابية، والاجتماعات العامة، والمناقشات العامة ..إلخ، وعلى الرغم من أنها متاحة لجمهور عريض من الأفراد، إلا أن مستوى التعرض لها يرتبط بعوامل عديدة، مثل الانتماء الطبقي ومحل الإقامة والحالة التعليمية، بالإضافة إلى الميول الشخصية، والشخص الإيجابي يرحب بالمنبهات السياسية، بل ويسعى إليها، بعكس الشخص السلبي، الذي ينأى بنفسه عنها ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

2ـ المتغيرات الاجتماعية:

يتأثر حجم ومدى المشاركة السياسية بالمتغيرات الاجتماعية المختلفة، مثل التعليم والدخل والمهنة والجنس والسن وغيرها من العوامل، حيث يرتبط الدخل إيجابيًّا مع المشاركة. فأصحاب الدخل المتوسط أكثر مشاركة من ذوي الدخل المنخفض، وذوي الدخل المرتفع أكثر مشاركة من ذوي الدخل المتوسط، كذلك يرتفع مستوى المشاركة بارتفاع مستوى التعليم، حيث تعتبر الأمية أحد معوقات المشاركة في دول العالم النامي، فالشخص المتعلم أكثر وعيًا ومعرفة بالقضايا السياسية، وأشد إحساسا بالقدرة على التأثير في صنع القرار، والاشتراك في المناقشات السياسية، وتكوين آراء بخصوص الموضوعات والقضايا المختلفة.

كما يميل الأشخاص ذوو المركز المهني المرتفع، إلى المشاركة بدرجة أكبر، من ذوي المكانة المهنية المنخفضة، وإن ظل هناك اختلاف بين مجتمع وآخر، وبين مهنة وأخرى. كما يتأثر حجم ومدى المشاركة السياسية بالنوع؛ حيث يلاحظ أن المرأة بوجه عام أقل ميلاً إلى المشاركة عن الرجل، غير أن التطور الاقتصادي والاجتماعي، يعمل باستمرار على تضييق هذه الفجوة بين الجنسين، فيما يتعلق بالمشاركة السياسية، ولا يعني هذا استقلال المرأة عن الرجل في تحديد مواقفها السياسية، إذ لا تزال الزوجة تتبع زوجها في كثير من الأحيان، في التصويت والانتماء الحزبي. وبالإضافة إلى العوامل السابقة، تتأثر المشاركة أيضا بعامل السن، إذ يرتفع مستوى المشاركة تدريجيًّا مع تقدم العمر، ويبلغ ذروته في الأربعينيات والخمسينيات، ثم يهبط تدريجيًّا بعد سن الستين. وإذا كانت هذه العوامل لا تشكل قاعدة يحتكم إليها دائما؛ ذلك أن المتغيرات الاجتماعية تختلف من فرد لآخر، ومن مجتمع لآخر.

3 ـ الإطار السياسي:

ترتبط المشاركة بعناصر الإطار السياسي، التـي تتمثـل في رؤيـة القيـادة لـدور المـواطن، ومـدى تـوافر الحرية للتنظيمات الحزبية والشعبية، والمجالس النيابية المنتخبة، وطبيعة النظـام الإعلامـي، فالمـشاركة التي تنعم بها المجتمعات الغربية، ترجع جزئيا إلى وجود الإطار الدستوري والمؤسـسي الملائـم: الدسـتور والانتخابات الدورية، والتعدد الحزبي، والجماعات المصلحية، وحرية الصحافة، والبرلمان، وأجهزة الحكـم المحلى... إلخ، وفي الدول الـشيوعية تـؤدي هيمنـة الحـزب إلى تفعيـل دور المـواطن في صـفة الـسياسة واختيار القيادات، ومع ذلك فإن نسبة المنخرطين في النشاط الـسياسي ربمـا تتجـاوز مثيلاتهـا في معظـم الدول الديمقراطية الغربية.

أما الدول النامية بصفة عامة، فإنها تعاني من أزمة مشاركة تعود جزئيّاً إلى ما يعتري البنـاء الـسياسي من تشوهات ونقائص، فبعض الدول ليس بها دسـتور، وبعـضها الآخـر لـيس بهـا مجـالس نيابيـة، وإن وجدت فهي شكلية، وتتفاوت هذه الدول بين الأخذ بالحزب الواحد والتعددية الحزبية، أو عدم الأخـذ بالنظام الحزبي من أساسه[1].

[1]- المصدر السابق، ص319.

المبحث الثاني

أزمة المشاركة السياسية في دول العالم الثالث

المطلب الأول: مفهوم أزمة المشاركة

وهي تشير إلى تدني معدلات مشاركة الجماهير في الحياة السياسية نظرا للجوء الصفوة إلى وضع العراقيل أمام المتطلعين إلى المشاركة من جهة، وشيوع الأمية واستشراء الفقر في صفوف أبناء الشعب[1]، تصبح المشاركة السياسية أزمة من أزمات التنمية السياسية عندما تأخذ جماعات جديدة بالمطالبة بإشراكها في الحكم على نحو أو آخر.

وفي الوقت نفسه تنطوي على أزمة شرعية وتشكل تهديداً لمركز الجماعة الحاكمة وعلى الأخص إذا بدت هذه الأخيرة لا تستجيب إلى مطالب القوى الصاعدة ولا ريب ان كل ما يؤدي إلى تغيير المجتمع مادياً كالتصنيع والتكنولوجيا أو إعادة النظر في النظم الزراعية وغير ذلك يؤدي إلى تصاعد جماعات اجتماعية تطالب بإشراكها في الحكم، واستنادا إلى ما تقدم فان المشاركة السياسية تصبح أزمة في حالات هي:[2]

1-ظهور جماعات تطالب بإشراكها في الحكم.

2-عدم استجابة الجماعة الحاكمة إلى مطالب القوى الاجتماعية الصاعدة.

تنبع أزمة المشاركة السياسية من عجز النظام عن سد الاحتياجات المتعلقة بالمشاركة السياسية لجزء كبير من أبناء المجتمع، ولا تعزو هذه الأزمة لسبب بعينه بل أن هناك العديد من العوامل والتي تتداخل لتشكل هذه الأزمة وهي في حقيقة الأمر جزء من حلقة متصلة يبعضها من الأزمات التي تعاني منها كثير من الدول وخصوصاً في الواقع العربي، مثل أزمة الشرعية، وأزمة الهوية، وأزمة التوزيع، وأزمة التدخل، وأزمة التكامل، فظهور أزمة من هذه الأزمات لا يعني أنها بعينها الأزمة الموجودة في هذه البلد أو ذاك بل أن وجودها يعني أن هذا النظام به العديد من الأزمات، بعبارة أخرى

[1]-أحمد وهبان: التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية، دار الجامعة، القاهرة، 2000، ص106.

[2]- نبيل السمالوطي: المصدر السابق، ص200.

أن كل أزمة تؤدي إلى أزمة أو أزمات متتابعة أو متزامنة مع بعضها البعض[1]. وهناك العديد من الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى ظهور أزمة المشاركة منها:

1- عدم وجود وسائل إعلام محايدة.

بل نجد أن كثيراً من وسائل الإعلام وخصوصاً في المجتمع العربي محتكرة من قبل السلطة، وأن ما يطرح على المجتمع إنما هو انعكاس لرغبات السلطة السياسية التي تتأثر غالباً بنوعية الرسالة الإعلامية المراد تلقينها للمجتمع، وهي في الغالب رسالة ذات اتجاه واحد وليس نتيجة للتفاعل بين الأطراف المختلفة في المجتمع بما فيهم الحاكم والمحكوم، وبالتالي تظل الرسالة الإعلامية الموجهة عاجزة عن أداء دور حقيقي يسهم في بناء التنمية والمشاركة السياسية كجزء من هذه التنمية الشاملة.

2- أسلوب التنشئة السياسية.

3- حداثة التجارب الديمقراطية.

4-هشاشة أو غياب المؤسسات التنظيمية الفاعلة.

5-الموروث الثقيل.

6-الضعف الكامن في الأمة.

7-استئثار فئة قليلة في المجتمع في إدارة عجلة التنمية في المجتمع والاقتصادية منها على وجه الخصوص.[2]

المطلب الثاني: متطلبات المشاركة السياسية الفاعلة ودورها في التنمية

الفرع الأول: متطلبات المشاركة السياسية الفاعلة:

تتطلب المشاركة ضرورة توافر عدد من العوامل التي تزيد من فاعليتها، وتضمن بقاءها واستمرارها، وتساعدها على تحقيق أهدافها، بما يدفع بمعدلات التنمية الشاملة، وأهم هذه المتطلبات:

1-ضرورة ضمان توفير المتطلبات والاحتياجات الأساسية للجماهير، مثل الغذاء والكساء، والمسكن الملائم، والصحة والتعليم، وفرص العمل، وحرية التعبير، وغيرها

---

[1]- رياض عزيز هادي: المصدر سابق، ص213.

[2]- د. محمد نور النصراوي: الأحزاب والمجتمع، معوقات المشاركة السياسية، دار الجامعة للنشر، القاهرة، 2003، ص82.

من الاحتياجات، التي تحقق الإشباع المادي والنفسي للإنسان، ويتيح له قدراً من الاستعداد للمشاركة في الحياة العامة داخل وطنه.

2-ارتفاع مستوى وعي الجماهير، بأبعاد الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يمر بها المجتمع، ويكتسب هذا الوعي: إما عن طريق سعي الأفراد لبلوغ هذا القدر المطلوب من المعرفة، أو عن طريق الوسائل المختلفة لتكوين الرأي العام داخل المجتمع، مثل المؤسسات الحكومية، العاملة في مجال الإعلام والثقافة والتعليم أو المؤسسات غير الحكومية، كالنقابات المهنية والعمالية والجمعيات الخاصة، والاتحادات، بالإضافة إلى الأحزاب السياسية.

3-الشعور بالانتماء للوطن، وإحساس المواطنين بأن مشاركتهم في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع تمثل واجباً تفرضه العضوية في هذا الوطن.

4-الإيمان بجدوى المشاركة: فإحساس المواطن بأهمية المشاركة وفاعلية هذه المشاركة وسرعة استجابة المسؤولين، يعمق من شعوره بجدوى مشاركته، ومردودها المباشر على تحسين صورة حياته، وحياة الآخرين داخل المجتمع.

5-وضوح السياسات العامة المعلنة، وذلك يتأتى من خلال الإعلام الجيد عن الخطط والأهداف، ومدى مواءمتها لاحتياجات المواطنين.

6-إيمان القيادة السياسية، واقتناعها بأهمية مشاركة الجماهير في صنع وتنفيذ السياسات العامة، وإتاحة الفرصة لدعم هذه المشاركة من خلال ضمان الحرية السياسية، وإتاحة المجال أمام الجماهير للتعبير عن آمالهم، وطموحاتهم، ورأيهم في قضايا مجتمعاتهم ومشكلاته، ومناقشة تصريحات المسئولين، والقوانين العامة، سواء داخل البرلمان أو عبر الصحف، وفي الندوات العامة، في ظل مناخ آمن، دون تعرضهم لأي مساءلة قانونية.

7-وجود التشريعات التي تضمن وتؤكد وتحمي المشاركة، وكذلك الوسائل والأساليب المتنوعة، لتقديم وعرض الآراء والأفكار والاقتراحات بوضوح تام وحرية كاملة، ومع توافر الأساليب والوسائل والأدوات التي تساعد على توصيل هذه الأفكار، والتي تضمن وصول هذه المشاركات لصانع القرار.

8-وجود برامج تدريبية لمن في مواقع المسؤولية، سواء في الحكومة أو في المؤسسات غير الحكومية في المجتمع، لتدريبهم على مهارات الاستماع والإنصات، واحترام فكر الجماهير، وكذلك على أساليب استثارة اهتمام الجماهير، وتنمية قدراتهم على المشاركة.

9-وجود القدوة الصالحة في كل موقع من مواقع العمل، مما يستلزم التدقيق في اختيار القيادات، والتأكد من وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، فهذه القدوة الصالحة من شأنها أن تكون مشجعة، وليست معوقة للمشاركة، كما يفترض فيها إيمانها بإمكانات الشباب، ودوره في عملية التنمية.

10-اللامركزية في الإدارة، مما يفسح المجال أمام الجماهير، لكي تشارك في إدارة شؤون حياتها، ويفتح الباب لكل الجهود والمساهمات التي تقدمها الجماهير.

11-زيادة المنظمات التطوعية ورفع مستوى فاعليتها، حتى تغطي أكبر مساحة ممكنة، فتنتشر في كل مكان وفي كل نشاط، وأن يكون لها دور فاعل من خلال إتاحة صلاحيات أكثر لها، ما يجعلها أكثر تأثيراً في خدمة المجتمع.

12-تقوية دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية مثل: الأسرة والمدرسة والجامعة والمؤسسات الدينية والأحزاب، ووسائل الاتصال وغيرها، وتشجيعها على غرس قيم المشاركة لدى الجماهير.

13-ضرورة التزام وسائل الاتصال بالصدق والموضوعية، في معالجة القضايا والأحداث والمشكلات المختلفة، وإفساح المجال أمام كافة الآراء والاتجاهات والأفكار، للتعبير عن نفسها، بغض النظر عن انتماءاتهم الحزبية أو المهنية.

الفرع الثاني: الآثار الإيجابية للمشاركة السياسية[1]

تؤثر المشاركة على الأفراد وعلى السياسة العامة للدولة: فعلى مستوى الفرد تنمي المشاركة فيه الشعور بالكرامة والقيمة والأهمية السياسية، وتنبِّه كلاً من الحاكم والمحكوم إلى واجباته ومسؤولياته، وتنهض بمستوى الوعي السياسي، كما أنها تساعد على خلق المواطن المنتمي الذي يعد عماد قوة وعافية الجسد السياسي.

[1]- محمد عاطف غيث: مجالات علم الاجتماع المعاصر، دار النشر للمعرفة، بيروت، 2009، ص211.

وعلى صعيد السياسة العامة، تجلب المشاركة أعظم خير لأكبر عدد من الأفراد، إذ أنها تـدفع الحـاكم إلى الاستجابة إلى مطالب المواطنين، وتسهم في إعادة توزيع موارد المجتمع بشكل أكثر عدالة، ومـن ثـم حيث يؤدي ازدياد عدد المشاركين إلى مزيد من العدل الاقتصادي والاجتماعي، عن طريق قيام الحكومة بإعادة توزيع الدخل والثروة.

الفرع الثالث: دور المشاركة السياسية في التنمية

تعرف التنمية على أنها توحيـد جهـود جميـع المـواطنين مـع الجهـود الحكوميـة، لتحـسين الظـروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية للجماهير، وربطهم بظروف مجتمعهم ونمـط الحيـاة فيـه، وتمكينهم من المساهمة في تحقيق التقدم والرقي لمجتمعهم، وبالتالي هناك ارتباط وثيق وتـأثير متبـادل بين المشاركة والتنمية، حيث تتيح التنميـة فرصـاً أكـبر لتوسـيع مجـالات المـشاركة، كـما تخلـق الحـافز للمشاركة، في الوقت الذي تسمح المشاركة بممارسة الجماهير ضغوطًا على صانع القرار، لاتخاذ سياسات لصالح قضايا التنمية.

وترتبط المشاركة السياسية في الغالب بوجود النظام السياسي الذي يعرف درجة مرتفعة من المشاركة في مؤسساته المختلفة، فالمجتمع الذي تدار مؤسساته الاجتماعيـة والاقتـصادية عـلى أسـاس سـلطوي لا يسمح ولا يشجع على المشاركة الـسياسية لأفـراد مجتمعـه، والمجتمـع الـذي تـدار مؤسـساته المختلفـة الاجتماعية والاقتصادية وفقاً للأسس الديمقراطية فإنه يفرض ظهور النظام السياسي الـديمقراطي بمعنـاه الحقيقي، والـذي يعتمـد عـلى التعدديـة الحزبيـة، ويكفـل تحقيـق الاسـتقرار الـسياسي[1]، ولا شـك، أن الحكومات في الدول النامية خاصة لديها الكثير من المسؤوليات الكبرى، على المـستوى القـومي، وعليهـا أعباء كثيرة والتزامات جمة نحو المجتمع، وذلك للتوسع في خطط وبرامج التنميـة الـشاملة، وفي مقابـل ذلك يبقى على الجماهير واجب أن تتحمل بعض الأعباء عن الحكومة، وأن تجند كل طاقاتهـا وخبراتهـا لمساندة الحكومة، وأن تسعى قدر استطاعتها للمشاركة رغم أي عراقيـل قـد تواجههـا في هـذا الـصدد، فالديمقراطية أريقت في سبيلها الدماء في المجتمعـات المتقدمـة، ولم تفـرض بقـرار مـن أعـلى، ولم تكـن الحريـة منحـة في يـوم مـن الأيـام، ولـكي تـؤتي جهـود التنميـة ثمارهـا لابـد وأن تعـبر عـن اهتمامـات

[1]- احمد وهبان: المصدر السابق، ص200.

الجماهير وقضاياهم واحتياجاتهم الفعلية، فالجماهير هدف التنمية، وهم أدوات تنفيذ برامجها، وبدون مشاركتهم لا تستطيع الحكومة طرح الفكر التنموي أو محاولة تنفيذه، فالإنسان هو المخطط للتنمية، وهو هدفها، وهو المنفذ لبرامجها، ومن هنا فإن إدراك الانسان لاحتياجاته الفعلية ووعيه بقضايا مجتمعه ورغبته في تغيير الظروف المعوقة للتنمية يدفعه إلى الإيمان بجدوى التنمية، وبذل الجهود لإنجاح مخططاتها وأهدافها، كما أن متابعة الجماهير للقرارات والمشروعات الحكومية وتكوين رأي عام بصددها يسعى إلى كشف أوجه القصور فيها، يساهم في تعديل السياسات، ويضمن تحقيق الفائدة القصوى لها على ضوء الإمكانات المتاحة.

لا شك أن غياب ثقافة المشاركة السياسية عن الحياة السياسية العربية، وتهميش فئات واسعة من المجتمع عن العمل السياسي العام، أمر لم يعد مقبولاً، ومشكلة لا يدرك الكثير منّا تداعياتها ونتائجها الخطيرة، لدرجة أنهم أخذوا يتهمون المجتمع العربي بالتقاعس واللامبالاة والانشغال بأحواله الشخصية، ولا نغالي إذا قلنا إن ذلك الغياب يكاد يكون المعضلة الأصعب، التي تحول دون قيام السياسة بدورها الحقيقي في بلداننا العربية، لدرجة أن الساحة العربية تناهبها، إما الفئات المرتبطة بالسلطة السياسية، أو الفئات الممثلة للرموز التقليدية والزعامات الدينية والطائفية والعشائرية، جدير بالذكر، أن غياب المشاركة السياسية عن الثقافة العربية المعاصرة، هو غياب طارئ، وليس قديماً، لأن الذي يعود إلى أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين، يجد بأنه كان لمؤسسات المجتمع المدني والأحزاب السياسية والبرلمانات الديمقراطية آنذاك، دور كبير في الحياة السياسية فمشاركة الناس في الحياة السياسية، كانت مشاركة فاعلة، بحيث يعتقد كل شخص أنه معني بشكل كامل بمستقبل بلاده، غير أن فترة العمل السياسي الحر لم يدم طويلاً، بسبب احتكار غالبية السلطات العربية الفتية للحياة السياسية، ومنعها للعمل السياسي المفتوح، وحصره في حدود الولاء لها، الأمر الذي أدى إلى تسييس المؤسسات والأحزاب والمنظمات السياسية، وتحويلها إلى مؤسسات شبه رسمية أولاً، وإلى إفراغها من مضمونها الاجتماعي والسياسي ثانياً، وقد أدى هذا التسييس إلى عزوف فئات واسعة من المجتمع عن العمل السياسي، واكتفائها بمتابعة السياسة من خلال شاشات التلفاز، إن احتكار غالبية السلطات العربية للعمل

السياسي، أثر سلباً على الحراك السياسي المثمر والإيجابي، وأوقع المجتمع العربي في مشكلات سياسية، هو في غنى عنها. وهذه المشكلات هي:

أولاً – إن حرمان المواطنين، ولاسيما الشباب، من المشاركة السياسية الفاعلة، يعني ترك أولئك الشباب عرضة لتأثير الإسلام السياسي المتطرف المتنامي والقوى التقليدية في المجتمع، فالحرمان يؤدي إلى تنامي الشعور باليأس والإحباط، وإلى البحث عن حلول غيبية وعاطفية، تتناسب مع وعي المواطن المحدود، المتكون في ظل مناخ سياسي مغلق.

ثانياً – تحوّلَ العمل السياسي إلى نوعين: علني وسري، العمل السياسي العلني ترعاه السلطات الرسمية، وتقدم له كل الدعم، أما هدفه الأساسي، فهو التسويق للسلطة، بحيث تصبح الأحزاب والمؤسسات السياسية مجرد ذراع تؤدلج به السلطة المجتمع، وتخضعه لأهدافها ومصالحها، لدرجة أن هذا العمل يكاد يتطابق مع السلطة، أما العمل السري، فقد تنامى في ظل مناخ سياسي يعاني من اليأس والتهميش، بحيث بدأت بعض الفئات في البحث عن الخلاص، بالرغم مما في هذا العمل من مخاطرة، تعرضه للقمع والملاحقة من قبل السلطات، أما الفئات التي غامرت في تحدي السلطة السياسية فهي: أحزاب الإسلام السياسي، النزعات الطائفية والإقليمية والزعامات التقليدية، ولعل ما يجمع بين تلك القوى هو: الانغلاق المعاكس، التعصب، الماضوية، الدفاع عن كل ما هو تقليدي، غير أن بدايات القرن الحادي والعشرين سجلت قدراً من (التسامح المحدود) من قبل السلطات تجاه هذا العمل السرّي، وهو تسامح أُجبرت عليه السلطات بسبب تنامي القوى الدينية والطائفية والعشائرية على الساحة السياسية.

ثالثاً – أما أهم مشكلة أفرزها غياب ثقافة المشاركة السياسية، فهي تلاشي ثقافة المواطنة، وغياب التداول السلمي للسلطة، فالناس ليس مطلوباً منهم، لا مشاركة ولا رأي، وإنما الطاعة والولاء، بحيث تحوّل المجتمع إلى مجرد رعايا، سواءً من وجهة نظر السلطة السياسية، أم من وجهة نظر القوى التقليدية والدينية والطائفية، لدرجة أن العمل السياسي في ظل هذا المناخ السياسي انتهى إلى نوع من البحث عن (الوجاهة) والتفاخر الاجتماعي.

وعلى ذلك فإن غياب ثقافة المشاركة السياسية، ناتج عن أسباب سياسية تتعلق باحتكار الأنظمة للعمل السياسي بغية التعبئة من جهة، والتهميش من جهة ثانية، وأسباب اجتماعية تاريخية تتعلق بسيطرة الفئات الدينية والطائفية على الساحة السياسية غير العلنية، ولذلك لابد من الوعي بهذا الوضع لكي نتمكن من تكوين قيم سياسية رافضة للخرافات التي تحاك حول غياب ثقافة المشاركة السياسية في المجتمع العربي المعاصر.

المبحث الثالث

أثر التخلف السياسي والطائفية السياسية

على الحقوق والحريات السياسية

يكتسي التطرق للقضية الدينية، وللإسلام السياسي في بلد كالعراق، أهميةً بالغة، فالتيارات الإسلامية السياسية بمختلف أشكالها واتجاهاتها، تمتلك حضوراً فاعلاً في الحياة السياسية، وفي حياة المجتمع بشكل عام، وهي تطرح توجهاتها من خلال الربط والتلازم بين الإسلام كعقيدة وعبادات، وقيم وجدانية وأخلاقية، وبين مشروع الإسلام السياسي المتمثل بالدولة الدينية المبنية على أسس الشريعة الإسلامية، كمصدر وحيد للتشريع.

كما تسعى تلك التيارات الى احتكار التراث الإسلامي، من خلال النظرة الأحادية في التعامل معه، لتجييره لمشروعها السياسي، عبر خلق هوية إسلامية إنعزالية، منكفئة على نفسها، وتجعل من الآخر عدواً دائماً لها.

ولا ينصب مسعى قوى الإسلام السياسي على أسلمة الدولة فحسب، بل تسعى أيضاً لأسلمة المجتمع سياسياً، من خلال فرض أنماط معينة للسلوك الاجتماعي، وطرق للمعيشة اليومية، من خلال أساليب القهر التقليدية في المجتمعات، ويتزامن هذان المشروعان من خلال استغلال الهوية الإسلامية لأغلبية جماهير شعبنا، والتي هي هوية حضارية ووجدانية، أكثر من كونها هوية دينية سياسية.

ان الصراع على الهوية، صراع اجتماعي، من أجل مشاريع سياسية مختلفة، صراع لا يتعلق بالماضي بقدر تعلقه بالحاضر، وبالمستقبل أيضاً، ودورنا كباحثين ديمقراطيين، هو تجنب النظرة العدمية للتراث، ودفع الأمور باتجاه تقدمي عقلاني منفتح على منجزات الفكر البشري، وعلى أساس استيعاب الديمقراطية كقيم، وكأسلوب حضاري في الحياة اليومية، وعدم التعامل مع مفهوم الديمقراطية كآليات، أو اختزالها في مفهوم الأكثرية والأقلية.

ان اختلافنا الأساسي مع قوى الإسلام السياسي، اختلاف حول ما يدور في الأرض، وهو صراع اجتماعي-سياسي، لا يتعلق بالسماء، وبالتالي هو اختلاف في المشاريع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، دون أن يعني ذلك عدم إمكانية التوافق في هذه النقطة أو تلك، مع جهة أو أخرى، وعلى قضايا مشتركة تخدم التقدم الاجتماعي والتنوير، وقضية الديمقراطية والحريات العامة.

نحن نسعى لفهم متجدد للظاهرة الدينية، من خلال فهم عقلاني وواقي للتراث ولوظيفة الدين في المجتمع، وهي مساهمة لتشخيص بعض الإشكاليات المتعلقة بهذا المجال، من خلال النظر الى الظاهرة الدينية في إطار التاريخ، وفي إطار تأثير الجهد البشري.

المطلب الأول: الحقوق والحريات في العالم الثالث:

ان الحياة السياسية في بلد ما ستكون نصيراً وانعكاساً لمجموعة القيم والسياسات والاهداف التي تمثل ارادة الحاكم، كما نجد ان السلطة السياسية تتأثر في ادائها لفعالياتها بمجمل الظروف والقيم والايديولوجيا التي تسود مجتمعاً معيناً في فترة تاريخية معينة كما يرى معظم كتاب النظم السياسية امثال (ديفيد استون وكابريل الموند)، وان موضوعة الحريات السياسية تعد من الموضوعات المهمة في عالم السياسة على الصعيدين المحلي والدولي وتأتي اهميتها من نسيج العلاقة التي تربطها كقضية سياسية مع مجمل البنيان الاجتماعي والسياسي لأي دولة او امة[1].

من جهة أُخرى فإن السلطة حينما وجدت فإن وجودها قائم في إطار علاقة تبادلية بين الفرد والمجتمع السياسي، فهي بالقدر الذي تسخر فيه اِرادة الأفراد لصالحها ينبغي عليها كذلك أن تكون في خدمتهم[2]، لقد كانت هناك حدود تفصل بين الحكام والمحكومين مما ينعكس على ذلك بشكل سلبي على حقوق الافراد يحرمهم من التمتع بها ومن المشاركة الفعلية في عملية القضاء على أسباب التخلف تلك، ذلك لأن الفرد

---

[1] -محمد ينكو: حقوق الانسان وأزمتها في اكاديمية المملكة المغربية (المحرر) ، الدول النامية بين المطلب الديمقراطي وبين الاولوية الاقتصادية، الرباط، نوفمبر 1994، ص25-26.

[2] - طارق علي الهاشمي: الاسس الاجتماعية للأنظمة السياسية، مجلة العلوم القانونية والسياسية، العدد /3 سنة 1981، ص130.

هو أداة التغيير وسياسة التطور والنمو في المجتمع وعندما تشل طاقاته، تشل معها عملية نمو المجتمع[1].

ويصبح الفرد والمجتمع في دراسة يبقى فيها كل شيء على ما هو عليه من التخلف الموروث، إن هذه الظاهرة السلبية التي اِنسحبت آثارها على مرحلة الاستقلال استمرت ترافق حياة هذه الشعوب طيلة فترة عقود طويلة منذ تحررها الوطني مما انعكس على مرافق الحياة وعلى صعيد السياسة الدولية في العالم، ويمكن أن نرى إن بعض دول العالم الثالث قد أسهمت في إحداث تغييرات في حياتها العامة[2]، هذا يؤكد لنا بوجود اتجاه ساسي بدأ يتنامى منذ أواخر الثمانينات من القرن الماضي يدعو الى الاعتراف بالحقوق والحريات في هذه البلدان في وقت كان مجرد الحديث عنها يعد ضرباً من الخيال وسط الانتهاكات المتكررة أو النكران المتعمد لها من العديد من الانظمة[3]، إن مثل هذا التحول في الاتجاه هو مبعث تفاؤل لحصول تغيير وتطور على مستقبل هذه الشعوب التي تتطلع الى بناء مجتمعاتها على أُسس عصرية وموضوعية تعتمد على العلاقة الايجابية والمتكافئة والبناءة بين الحكام والمحكومين تنطلق من الاعتراف والاحترام المتبادل بينهما، ويمكن القول إن البلدان النامية أمامها اشواط طويلة من العمل السياسي عليها أن تقطعها قبل أن تبلُغ أنظمتها المستوى المثالي المنشود والتي تحقق لشعوبها الحرية والعدالة المنشودة، إن النظرة حول ماهية الدولة ومبرر وجودها والتي اقترنت بالفكر السياسي الذي يعالج طبيعتها واهدافها منذ عهد (روسو) وفلاسفة فكر التنوير الاخرين[4]، نفترض لها أن لا تشكل بوجودها عبئاً على الافراد ولا تقف امام تطلعاتهم وآمالهم بل يجب أن تنصب في سلوكها في البناء الاجتماعي والحضاري الذي ينشدونه وإن وجود السلطة بهذا المستوى لا يحتمل التناقض مع وجود المجتمع بل يكون جزءاً منه اذ هناك علاقة بين المستوى للأداء الجيد

[1]-اسامة عبد الرحمن: الانسان العربي والتنمية، حقوق الانسان ركيزة محورية لأي انطلاقة تنموية، مجلة المستقبل العربي، العدد 131، 1990، ص 6.

[2]- فيردي هاليدي: الحرب الباردة والعالم الثالث، ترجمة احمد فؤاد بليغ، عالم المعرفة، الكويت، 1994، ص61-63.

[3]-د. محمد السيد سعيد: حقوق الانسان بين الايديولوجيا والاخلاق العالمية، السياسية الدولية، عدد 96، ابريل 1989، ص56.

[4]- سليم اللمناتي: المجتمع المدني ومتطلباته، الحملة العربية لحقوق الانسان، العددان (3-4)، 1996، ص90-91.

للدولة ودرجة حصول الافراد وتمتعهم بحقوقهم وشرعية السلطة التي تنبثق عنها وهناك معادلة تقوم عليها حركة البناء السياسي للدولة يشترك فيها الحاكم والمحكوم[1]، ويمكن أن تحافظ على توازنها واستمرارها كي يتمكن البناء السياسي والاجتماعي بدوره من المحافظة على كيانه من التصدع والانهيار أو يصاب بالخلل والشلل[2]، إن النظم التي ترى مبرر وجودها وأَساس شرعيتها في الشعب الذي تحكمه ستتجسد ارادته في حدود المحافظة على هذه العلاقة الايجابية وبذلك تستمد السلطة امكاناتها في خدمة الشعب وتوفير الضمانات القانونية والدستورية للحفاظ على حقوق الافراد بينما العكس يحدث عندما تكون النظم السياسية السلطوية التي تجسد فيها قوة الحاكم وهيبته وخصائص شخصيته شرعية السلطة ومسوِّغ وجودها واساس ديمومتها فإنها لامحالة سوف تُطبق الخناق على الحريات وعلى ممارستها[3].

الفرع الاول: التقييم الموضوعي لمستقبل الحريات السياسية في الدول النامية

المنطلق الاول: استمرار الوضع الراهن الذي ذكرته وماله من مساوئ للتخلف تحول دون احلال الحقوق والحريات لموقعها الاساسي والطبيعي داخل المجتمع، ودون ممارستها وتطبيقها على اساس جيد ورصين.

المنطلق الثاني: أن التحسن الذي طرأ على اوضاع هذه البلدان والتطور الذي ستلاقيه آليات تقييمها في ظل استجابتها وقفاً عليها مع كل التغيرات الدولية والداخلية سينعكسان بآثارهما الايجابية التي ستساعد في دفع موضوع الحريات في المستقبل المنظور.

إن الكلام الذي يدور حول الحقوق والحريات نابع من حرية المواطن وإرتباطه بالجماعة فهي مادة المجتمع ولبنة تكوينه الأساسية ويكون من أهم المهام للمجتمع والاهتمام بكيفية تأمين الحريات لهذا المواطن، والعدالة والمساواة التي يبحث عنها المجتمع[4]، على الصعيد السياسي نجد أن هناك مجموعة من المشاكل السياسية لاسيما في

[1]- اليا حريق: التراث العربي الديمقراطي، الذهنيات والمسالك، المستقبل العربي، عدد 251، شباط 2000، ص9.

[2]- د. علي خليفة الكواري: نحو فهم أفضل للتنمية باعتبارها عملية حضارية، مجموعة باحثين في الواقع الراهن، المستقبل العربي، بيروت، ط1، 1984، ص87.

[3]- اسماعيل صبري عبد اللـه: المعنويات الاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية في الوطن العربي ومجموعة باحثين الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1983، ص106.

[4]- حسن ابو طالب: حقوق الانسان وطبيعة الدولة العربية الراهنة، مجلة السياسة الدولية، العدد 69، نيسان، 1989، ص 93.

ميدان حقوق الانسان استمرت تحت ضغط الظروف التي خلفتها العوامل الداخلية على الرغم من التحسن الذي احدثتها المتغيرات الدولية الراهنة على اوضاعها[1]، فالجهود الرامية طيلة العقود الماضية مستمرة من أجل التخطيط وحل المعضلات وتنمية القدرات لها، تعثرت في تلبية مطالب شعوبها على الرغم من الجهود المبذولة[2].

إن منظومة حقوق الانسان تنمو وتنتعش في بيئة اجتماعية وسياسية يفترض بها أن تكون سليمة وصحية وإن عملية التطور التي تنشدها المجتمعات في مجال الحريات على المستويين الافقي والمقصود به توسيع قائمة تطبيقها، والعمودي الذي يعني تعميق وتعزيز تطبيقها عموديا ستتوقف بدورها على مدى بقاء هذه المتغيرات الداخلية السلبية لأنه طالما تكون المتغيرات باقية فإننا لا نتوقع للحقوق والحريات أن تنمو وتنتعش لأن التخلف لا يساعد ولا يساهم في ممارسة حقوق الانسان[3].

ولابد من القول من إن اللاّئمة لا تقع كلها على الاوضاع الداخلية المختلفة من أجل الابقاء على تخلف أوضاع حقوق الانسان معها وإن هناك مسؤولية مشتركة تتحملها شعوب هذه البلدان سيما نخبتها الوطنية الواعية وقيادتها السياسية في اجراء عملية التغيير دون الاستسلام للظروف التي ستتغير تلقائياً الا بتحريكها وعملها سوية فهو يقع على عاتق الشعوب والحكومات نفسها[4].

الفرع الثاني: الحريات السياسية في ضوء المشاكل والمعوقات

ولأجل حصر توزيع مشاكل العالم الثالث ذات العلاقة والتأثير على أوضاع الحقوق والحريات في محاور ثلاثة، لابد من دراسة وتحليل مضمون كل محور من هذه المحاور من حيث تأثيرها على منظومة الحقوق في المجتمع.

[1]- برهان غليون: الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، المستقبل العربي، العدد 135، ايار 1990، ص32.

[2]- جاك لوب: العالم الثالث وتحديات البقاء، ترجمة احمد فؤاد بليغ، سلسلة عالم المعرفة، 104، الكويت، آب 1986، ص91.

[3]- د. عبد القادر القادري: حق الشعوب في التنمية، منتدى الفكر العربي، النظام الانساني العالمي، 1999، ص142-143.

[4]- هاروك نويبرث: النظام العالمي الجديد ومشاكل العالم الثالث، ترجمة: محمد الزغبي، الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص76.

أولاً: المحور السياسي ومشاكل الحقوق والحريات في دول العالم الثالث

يمكن ابراز دور المعوق السياسي في هذا الميدان ولعله يكون اكثر العوامل المجتمعية الذي يترك بصماته على أوضاع الحقوق والحريات في العالم الثالث، فهو يتضمن مجموعة من الظواهر والمتغيرات السياسية فتبدأ بقمة الهرم السياسي الذي تتركز فيه السلطة وتنتهي بالفرد الذي يمثل بؤرة هذه الحقوق وغايتها وبما إن النظام الساسي جزء من هذا الهرم الذي يمثل القمة فيه وأكثر اجزاء الهرم تأثيراً وفاعلية في المجتمع، فهذا العامل له تأثير سلبي عندما يسير عكس الاتجاه الذي حدد له أو يتخلف عن مواكبة الحركة ضمن التنسيق الاجتماعي العام.

إن الظاهرة السياسية، أية ظاهرة هي تعبير لصورة الواقع في مجتمع معين ولا يمكن لها بهذا الشكل أن تتحرر من قيوده، والحياة السياسية التي تنبع الظاهرة منها تمثل شكل الحياة الاجتماعية لجماعة قومية معينة[1]، فوجود النظام السياسي كونه أحد الظواهر السياسية المهمة في المجتمع يمثل انعكاساً للبيئة الاجتماعية الذي يهدف للوصول الى حل للمشكلات التي تواجهه، وخدمة المجتمع[2].

إن الأبعاد الثلاثة للمجتمع، البعد السياسي والاقتصادي والاجتماعي، تؤثر وتتأثر ببعضها البعض مما يدل على عدم إمكانية الفصل فيما بينها بسبب التداخل والترابط الذي يحكمه، ويمكن القول بأن النشاط السياسي في البلدان النامية سوف يخضع لتأثير تلك الظروف والمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، وإن الاختيارات السياسية والايديولوجية فيها سوف تتأثر بمعطيات البنية الاجتماعية السائدة فيها والقوى الفاعلة في تطورها وانعكاس ذلك على طبيعة المطالب السياسية[3].

إن المعاناة الكبيرة التي تعاني منها بلدان العالم الثالث وخاصة ظاهرة التخلف السياسي[4]، قد يرجع الى التمييز الذي تخضع له نظم هذه الدول لا ينبع من أفضليتها المبنية على توزيعها التقليدي بين أشكال دستورية معينة[5]، إن حالة التخلف السياسي

---

[1] - طارق الهاشمي: الاحزاب السياسية، المصدر السابق، ص87-88.

[2] - المصدر نفسه ، ص163.

[3] - عمر عبد الكريم سعداوي: التعددية السياسية في العالم الثالث، الجزائر تمورها، مجلة السياسة الدولية، العدد /138، اكتوبر 1999، ص59.

[4] - نفس المصدر، ص62.

[5] - د. حسان محمد شفيق العاني: الانظمة السياسية والدستورية المقارنة، المصدر السابق، ص23.

تسود عادة عند وجود أنظمة سياسية لا تنسجم مع عصر تاريخي معين ولا تجاري حركة التاريخ في أحد أدواره أو أطواره[1]، إن تقييم نجاح أو فشل أي نظام يقوم بالأساس على مقدار الوظائف الاجتماعية التي ينجزها خدمة للمجتمع، ولا يهم آنذاك الشكل الدستوري الذي يستقر عليه النظام فربما يفقد هذه الشرعية نظام جمهوري بسبب سوء الاداء السياسي وتخلفه وقد يكسبها نظاماً آخر وإن كان ملكياً وراثياً بسبب الفعالية العالية وتَوافق سلوكه السياسي مع تطلعات الجماهير التي يحكمها ومع الرغبات والتطلعات العامة.

تبقى مشكلة العديد من نظم الحكم في مجتمعات البلدان النامية من أنها تعاني من مشاكل عديدة منها فقدانها لشرعيتها بسبب عدم مشروعية سلوكها الذي أوصلها الى السلطة وعدم قدرتها على التفاعل مع رغبات جماهيرها[2]، وقد نتساءل عن سبب العجز في هذه الأنظمة من تحقيق التفاعل والخلل في ذلك، فالظروف التي تحيط بالنظام السياسي تؤثر فيه سلباً أو ايجاباً وهي ظروف قاسية اجتماعياً واقتصادياً تحيط بها المشاكل فيمكننا القول إن السبب في تخلف هذه الانظمة قد يرجع الى تلك الظروف وهو سبب لا يمكن أن يكون وحيداً فقط، ولا يمكن التعميم على كل دول العالم الثالث من حيث النظام السياسي فعند النظر الى خارطة العالم الثالث نجد مجموعة من النظم السياسية غالبيتها نظم جمهورية والملكية تمثل حيزاً قليلاً في هذا التوزيع، فهي قد تكون متشابهة من حيث التمسك بالسلطة وميلها في ذلك الا إن النظم الجمهورية تعترف دستورياً بمبدأ انتقال السلطة عن طريق الشعب الا إن معظمها لا يطبق هذا المبدأ وإن الحاكم لا يتغير الا بتوفر أسباب منها:

السبب الاول: مرض الحاكم وعجزه عن ممارسة أعماله في قيادة البلد أو يموت.

السبب الثاني: الازاحة القسرية والثورات الدموية والانقلاب العسكري.

إن ظاهرة احتكار السلطة من الظواهر السلبية التي تعبر عن انتهاك للحقوق والحريات والعدالة والمساواة، إن ظروف الازمات الوطنية الحادة تُعِد وتؤَهل شخصيات وطنية معينة للبروز، وقد تؤدي الوسائل الشرعية (استفتاء، انتخاب،

[1]- علي عباس مراد: التنمية السياسية (المشاركة السياسية (محاولة تحديد مفهوم)، مجموعة باحثين، مشكلات تجارب التنمية في العالم الثالث، بغداد، مركز دراسات العالم الثالث، 1990، ص122.

[2]- مجموعة باحثين: حقوق الانسان في الوطن العربي، العدد/22، ديسمبر 1988، ص143.

...الخ) بشخصيات وطنية ذات ميول شخصية وفردية الى إستلام الحكم وقد تدفع بعض الوسائل غير المشروعة (كالانقلاب والاحتلال والثورة) والى بروز هذه الحالة[1].

في كلا الحالتين وعلى الرغم من الظروف السياسية الداخلية التي أهلت الحاكم اعتلاء سدة الحكم كما وفرت له الشرعية وعدت حكمه مؤقتاً، وإن ميله نحو الاستقرار بالحكم غير مهتم بالإرادة الشعبية وكذلك غير مهتم بالاستجابة لمطالبها التي تضغط للحصول على المكاسب الموعودة مع اعلانه عدم التخلي عن الحكم واتباعه بعض الاساليب مثل العنف والارهاب ومن أجل المحافظة على كل ذلك يدفع بهذا الحاكم الى احتكار السلطة وتمريرها بيده على حساب حقوق الشعب وحرياتهم، يمكن القول بأن استخدام العنف هو الوسيلة الاكثر شيوعاً في دول العالم الثالث، وهي الحالة التي يكون للوجود العسكري أكثر نشاط وقيام الحكم العسكري على إثرها وهي الظاهرة التي تسمى بالانقلابات العسكرية، إن سوء الاحوال الاقتصادية والاجتماعية في البلاد مع غياب الامن، الفوضى السياسية تكون عامل دفع لبعض الفئات العسكرية الى الاندفاع للانقلاب على الاوضاع القائمة والسيطرة على الحكم، وعلى الرغم من عدم مشروعية هذه الحالة غير إنها تبقى تحمل المبررات التي تدفع بقطاعات الشعب المختلفة في البلد الى اعلان دعمها وتأييدها الساذج لقادة الحكم العسكري[2]، ويزداد قادة الانقلاب شعبية عند اعلانهم الحكم العسكري حالة مؤقتة بررته الحالة أو الظروف السابقة، وإن الحكم سوف يكون مدنياً ديمقراطياً للشعب[3].

إن ازدياد حجم المطاليب الشعبية المفروضة على السلطة الحاكمة، في مقابل ازدياد حجم الادلة التي تبرهن على عجزها في الرد عليها تظهر تدابير امنية صارمة منها العمل على تحقيق بيئة سياسية مغلقة تسمح باتخاذ تدابير قمعية ضد من يهدد استقرار الساحة الداخلية وعدم العودة الى الفوضى والعمل السياسي الذي سبق الحكم العسكري[4]، فعن طريق فرض قوانين الطوارئ وفرض الرقابة على الانشطة الحزبية والاعلامية واستخدام الارهاب والقمع والاعتقال كسياسة ضد الشعب، في

[1]- د. حسان محمد شفيق العاني: الأنظمة السياسية والدستورية، المصدر السابق، ص164.
[2]- د. خالد الناصر: ازمة الديمقراطية في الوطن العربي – في الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي.
[3]- صفاء موسى: التحول السياسي وحقوق الانسان: نهاية النظم العسكرية والانتقال الى الديمقراطية في العالم الثالث، مجلة السياسة الدولية، العدد 96، نيسان 1989، ص87.
[4]- نفس المصدر، ص88.

كل الاحوال وأيّاً كانت الطرق المؤدية الى اقامة مثل هذه الانظمة فإن سلطتها ستتحول من حالة شرعية في بداية عهدها الى حالة تسلط[1]، وبذلك تفقد الحكومة شرعيتها أمام ضعف وفقدان البنى المؤسسية المؤدية الى بلورة وانضاج القرار السياسي.

وتعاني البلدان النامية من بعض المعوقات والمعضلات التي تؤثر على هذه البلدان وتهدد مستقبلها السياسي والاجتماعي منها:

1- معوقات الحقوق والحريات على المستوى الاقتصادي:

يلعب التخلف الاقتصادي دوراً كبيراً في اضعاف البلدان النامية، وهو مظهر من مظاهر تخلف المجتمعات الذي يحول دون اقامة مجتمع يتمتع فيه الافراد بحقوقهم الاقتصادية ولأن التخلف يحمل بين طياته معاني كثيرة، فضعف الاقتصاد الوطني وفقدان القدرة على تأمين حاجات الناس الى جانب مشاكل كثيرة تقود المجتمع الى الحرمان والفقر، وهي خصائص تمنع الافراد من الاستفادة من مضمون المادة (3) من الاعلان العالمي لحقوق الانسان التي تقضي أن (لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصية)[2] ، وكذلك تظهر لائحة حقوق الانسان في الحرية الفردية وحق السفر الى أي قطر والعودة الى الوطن الام[3]، ومع ذلك لا تعترف بهذا الحق الا بلدان قليلة سواء في قوانينها الدستورية وتغييراتها القضائية وذلك لمبررات مختلفة، لقد اشارت دراسة منظمة العمل الدولية الى أن (الاسباب السياسية والاقتصادية جعلت كافة الحكومات بضمنها الملتزمة بمبادئ الحرية الاقتصادية تضع قيوداً صارمة على حركات الهجرة بقصد منع الأفراد غير المرغوب فيهم من الدخول الى البلاد مثل هذه القيود اكثر اهتماماً بالهجرة الى داخل القطر منها الهجرة الى خارج القطر)[4].

2- معوقات الحقوق والحريات على المستوى الاجتماعي والثقافي

إن أشكال التخلف الاجتماعي والثقافي تظهر في أكثر من زاوية على صعيد بلدان العالم النامي يمكن التركيز على اكثرها تماساً بقضايا حقوق الانسان فهي تبرز عموماً في

---

[1]- د. علي اسعد وطفة: بنية السلطة واشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000، ص92.

[2]- الامم المتحدة: تقرير الامين العام عن اعمال المنظمة، نيويورك، 1998.

[3] United Nation Study of Discrimination in Respect of the Right… 1968 , pp4-5

[4]- د. يونس حمادي علي: مبادئ علم الديمقراطية، جامعة بغداد، بغداد، 1985، ص19.

هذه المجتمعات في سيادة حالة الجهل والأُمية وانتشار الامـراض الـصحية والاجتماعيـة، ومنهـا جـرائم السطو والاعتداء والسرقات واشكال الجريمة المختلفة.

فإن تدني التعليم هو من الصفات الملازمة والمميزة لكثير من أبناء البلدان النامية وعلى سـبيل المثـال لا الحصر الهند مـن الـدول التـي تكـثر فيهـا عمليـات التزويـر وسرقـة الامـوات والتـي ترافـق العمليـة الانتخابية في أكثر هذه البلدان والتي تسهم ايضاً في عدم الاستقرار السياسي وترافقه في المستقبل، يتضح إن معظم الدول النامية تعيش في حالة (ازمة ديمقراطية) من خـلال الـوعي الثقـافي والاجتماعـي الـذي يظهر فيه الافراد في هذه البلدان، والتي تعكس حالـة مـن التخلـف والفـوضى الـسياسية الناجمـة عـن تقييد المشاركة السياسية وحقوق الانسان[1].

إن إهمال دور الأفراد من العوامل التي تعمل على تكريس التخلـف الـذي يـدفع الى عـدم اسـتقرار البلدان النامية في جميع النواحي، فإننا نجد إن القوانين التي توضع لا تكون في خدمـة الافـراد وبالتـالي تستقل من نسبة الاشتراك في العملية الانتاجية وتطوير المجتمع، فالمرأة في هذه البلدان ومنهـا الاقطـار العربية تكون أكثر الفئات اجباراً على تحمل ظروف معينة جداً من أجل تأمين متطلبات الحياة. وهناك عوامل مؤثرة في نسبة إشتراك المرأة في العمل المنتج لعل أبرزها البناء الاجتماعـي والـنظم الاقتـصادية[2]، السياسات والقوانين والخدمات المساعدة على مساهمة المـرأة في العمـل اضـافة الى المطالـب الاساسـية لتحسين دور المرأة في معالجة مشكلات الافراد والمرأة العاملة.

3– معوقات الحقوق والحريات على المستوى السياسي

هناك معوقات عديدة تعرقل وتثقل مسيرة إنـضاج الحريـات في المـستقبل القريـب فالمشاكل الناجمة عن الموروث الاستعماري للدولة حيث تـسلَّم الـشعب في عـدد غـير قليل من البلدان مؤسسة الدولة، وهي تتسم بضعف بنيتها وعـدم مراعـاة جغرافيتهـا

[1] - نور فرحات: التعددية السياسية في العالم العربي، الواقع والتحديات، الوحدة، السنة 8، العدد 91 نيسان، 1992، ص23.

[2] - د. قيس النوري: المشكلات الاجتماعية في الوطن العربي، مجلـة معهـد البحـوث والدراسـات العلميـة، العـدد 14 سـنة 1985، ص313.

السياسية لواقعها الاجتماعي المتعدد المتناقض بين طوائف وفئات اجتماعية ذات ميول واعراق مختلفة[1].

فضلاً عن تأثيرات البنية الاقتصادية والاجتماعية المختلفة والسائدة على خلق التمايز السياسي بين فئاته وتهميش دور عدد كبير منها سياسياً أو الغاء بعضها، ويمكن ملاحظة أهم مظاهر التخلف في هذا الجانب وانعكاسه على آثار وتخلف الحقوق والحريات مما تحول دون احراز أي تقدم في مركزها[2].

1. تخلف مستوى الوعي الثقافي لدى بعض النخب الوطنية لصعودها المفاجئ أحياناً وغير المشروع أحياناً أُخرى وافتقارها الى الخبرة العامة.

2. تخلف الهياكل الوطنية عن مواكبة التطور السياسي.

3. ضعف الفعالية السياسية لبعض التنظيمات الاجتماعية ذات العلاقة المباشرة بنشاط الدولة وفي مقدمتها الاحزاب السياسية لوجود الانقسامات المجتمعية وعدم توحيد توجهاتها السياسية أو اعتمادها على وسائل غير مشروعة.

4. التفتيت الداخلي لعموم البناء الاجتماعي ومواجهة مشكلة ضعف أو فقدان الاندماج الاجتماعي من السلطة[3].

5. عدم قدرة القيادة على استيعاب تناقضات المجتمع الداخلية مما ساعد على بروز الاتجاهات الانتقالية.

6. غياب المشاركة العقلية للجماهير في بلورة وضع القرار السياسي الذي يخدم الامة بسبب غياب وتهميش دور القنوات التي تعزز العلاقة بين الدولة والمجتمع كمؤسسات المجتمع المدني.

---

[1] - هنري غريمان: حركات التحرر الوطني يسار افريقيا، ترجمة: د. صباح كعدان، المكتبة الهاشمية، دمشق، 1994، ص71.

[2] - جلال عبد الله معوض: ازمة المشاركة السياسية في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، ط7، بيروت، 1994، ص74.

[3] - د. رياض هادي عزيز: المشكلات السياسية في العالم الثالث، المصدر السابق، ص362-364.

ثانياً: المحور الاقتصادي ومشاكل الحقوق والحريات في دول العالم الثالث

اما هنا فلابد من التأكيد على وجود مجموعة من المتغيرات التي تدخل ضمن مفهوم العامل الاقتصادي ولأن العامل الاقتصادي مهم يدخل في تركيب وبناء المجتمع وبنيته التحتية فلا يستطيع أي مجتمع الحفاظ على مقومات كيانه دون اعتماد أسس اقتصادية يقوم عليها. إن الكلام عن العامل الاقتصادي يقود الى ذكر مجموعة كبيرة من العناصر المادية بما فيها الموارد الطبيعية كالمعادن المخزونة والثروة الحيوانية والنباتية[1]، وجود بنية تحتية قوية يعتمد عليها الشعب لتأمين حاجاته الأساسية فليس بالضرورة أن يؤهل البلد الاعتماد عليها في انطلاقة سلمية نحو البناء والتنمية التي تعود الى إحترام حقوق الأفراد ومتطلباته.

وهنا يقود الكلام عن أهمية العامل الاقتصادي في توفير الحماية والأمن للمجتمع من خلال عملية التفاعل بين الأفراد والمؤسسات وسد الحاجة للمواطنين الذي يعمل على انشاء علاقة قوية ورصينة في الدفاع عن البلد داخلياً أو خارجياً وهنا سوف يتحول الاقتصاد القوي إلى وسيلة من وسائل القضاء على المشاكل الاجتماعية والسياسية التي قد تواجه الشعب وعكس ذلك إن الدول المتدنية اقتصادياً فإنها تفقد القدرة على تلبية حاجات مواطنيها وإنها قد لا تستطيع حل مشاكلهم.

إن العوامل السياسية لا يمكن أن تنفصل عن العوامل الاقتصادية والاجتماعية فهي متشابكة ومؤثرة في بعضها البعض[2]، إن الدول النامية امامها اشواط كبيرة من العمل السياسي الدؤوب ويمكن القول إن وجود اتجاه سياسي بدأ يتنامى من أواخر الثمانينات من القرن الماضي يدعو الى الاعتراف بالحقوق والحريات في هذه البلدان في وقت كان حجم الحديث عنها لدى البعض ضرباً من الخيال وسط الانتهاكات المتكررة والنكران المتعمد لها من العديد من الأنظمة[3].

إن أهم المطالب للمواطن هو توفير الحد الأدنى من المعيشة التي يسعى اليها الأفراد وما يتبع ذلك من حقوق فردية اضافية وجماعية ذات طابع اقتصادي كالسكن

[1]- د. يحيى فايز الحداد: مسيرة التنمية في الثمانينات، بحوث ودراسات، المجلد الاول، الجمعية الثقافية النسائية، قسم الاجتماع، جامعة الكويت، 1982، ص194.

[2]- ميشيل هارا لا مبوس: اتجاهات جديدة في علم الاجتماع، ترجمة: د. احسان محمد حسن، ابراهيم عبد الرزاق، بغداد، 2001، ص114.

[3]- محمد السيد سعيد: المصدر السابق، ص138.

والأمن وطعام وفرص عمل، إن الكلام عن التخلف الاقتصادي للدول النامية يظهر بوجه عام السمة المميزة بدرجة كبيرة اقتصاديات هذه البلدان تكون سمة ايجابية تظهر عندما يلعب الاقتصاد دوراً في استقلال عناصره القوية للقضاء على مشاكل المجتمع[1]، والسمة الاخرى هي سلبية عندما يكون العكس وتزداد اعتبار المجتمع وتتحول عناصره الضعيفة الى احداث تعوق التقدم وتزيد المشاكل. لقد اتضح من خلال دراسة اقتصاديات البلدان في العالم الثالث الى إن اقتصادها يتسم بالتخلف بدرجة يتحول فيها الى ظاهرة تعم معظم بلدانه والتي تؤكد نظرية التبعية التي ترفض اعتبار التخلف حالة أصلية وجدت عليها اقتصاديات العالم الثالث قبل اخضاعه للنفوذ الاوربي.

ويذكر (شارل عيساوي) في كتابه الذي جاء بعنوان الجذور الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية بالشرق الاوسط قوله (ان لم يزدد الدخل الفردي في الشرق الاوسط الى الضعفين أو الثلاثة أضعاف مما هو عليه الآن، فإن الجماهير ستبقى مشغولة بحاجاتها اليومية سوف تتابع اللحاق بكل قائد ديماغوجي يعدها بالتسهيل عن امورها)[2].

ويرى الكاتب نادر فرجاني (... ان المشاركة الفاعلة في تسيير شركة المجتمع والمشاركة العادلة في ثمار النشاط الاجتماعي الاقتصادي هي ايضاً شروط للتنمية التي تعني انشاء بنيان اجتماعي اقتصادي انساني ومتطور)[3].

ثالثاً: المحور الاجتماعي والثقافي ومشاكل الحقوق والحريات

إن المجتمع المدني الذي يعتمد في أدائه لوظيفته الاجتماعية على مجموعة كبيرة من البنى والمؤسسات التي تمكنه من أداء هذه الوظائف الاجتماعية أو الرد على المطالبات التي تثيرها الانشطة الفرعية لوحداته وبالتالي فإن هذه المؤسسات سوف تتحول الى عناصر ايجابية تضاف الى قوة المجتمع وتماسكه ووحدته، كما يكمّل نشاطها الاجتماعي، عمل ونشاط مؤسسات الدولة السياسية، بهذا الشكل إن هذه المؤسسات تؤدي دوراً مهماً في الوقت الحاضر ليس في المساعدة على نجاح العملية السياسية في

[1]- د. محمد السيد سعيد: حقوق الانسان بين الايديولوجيا والاخلاق العالمية، السياسة الدولية، العدد 96، ابريل 1989، ص56.

[2]- محمد فائق: حقوق الانسان والتنمية، المستقبل العربي، العدد 251، كانون الثاني 2000، ص103.

[3]- نادر فرجاني: ازمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص95.

أي بلد فحسب وذلك بالتخفيف عن كاهل الدولة عبء المشاكل التي تعالجها هـذه المؤسـسات وانما كذلك في تعميق وتعزيز مكانة حقوق الانسان ودورها في المجتمع، القدر الذي تستقبل هـذه القنـوات الاجتماعية مطاليب الافراد والجماعات معها وتعطي الحلول للمشاكل الاجتماعية التـي تـستقبلها، وان النقص في عمل هذه المؤسسات سوف لن يؤدي الى تحقيـق الافـراد لمكاسـبهم وحـريتهم واهـدافهم في هذه البلدان، وعلى سبيل المثال تعد المؤسسة التعليمية والثقافية بكافة مراحلها ومستوياتها أحد هـذه المؤسسات ، وإن حرمان المواطنين في أي بلـد مـن التعلـيم سـواء كـان ذلـك بـسبب ضـعف الامكانـات والقدرات الوطنية وبسبب عدم توفير القرار السياسي بتعميمها سوف يشكل عائقاً أمام رغبة الأفـراد في التخلص من مشكلة الامية وبالتالي يعد ذلك بمثابة حرمان الفرد مـن حـق مـن حقوقـه الأساسـية وهـو المتعلق بالتعليم وكسب المعرفة.

إن الحديث عن التنوع في التوزيع الديموغرافي واللغات وغير ذلـك هـو غـير صـحيح حيـث لا تـشكو هذه البلدان في العالم من الازمات الاجتماعيـة التـي تـنجم عـن ظـاهرة التنـوع والتبـاين الاجتماعـي ، فالتعدد يتسم بسمة ايجابية فيما الكثير منها يعتبر التعدد فيه سمة سلبية، أمـا الحالـة الايجابيـة فهـي تكاد تقتصر على دول العالم الغربي بشكل عام، الا إن اشكالية التعدد الجنسي والعرقي والتنـوع الثقـافي في هذه البلدان لم تتحـول الى مـشكلة اجتماعيـة كبـيرة تثـير الفرقـة والانقـسام والاخـتلاف الاجتماعـي والسياسي فيها إلا بشكل قليل[1]، وبما يسبب انماء الشعور لـدى هـذه الجماعـات الـصغيرة بـالنفور مـن الجماعات الكبيرة والقبول بالعيش معها داخل الوطن الواحد.

إن السياسات التي تنتهجها الحكومات في هـذه البلـدان حيـث إن تطـوير أنظمتهـا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية سـاعد عـلى اختفـاء المـشكلات التـي تبرزهـا حالـة التعدد[2]، ويمكن القول إن التعدد عنـصر قـوة ومظهـر للتوحيـد في غالبيتهـا في الوقـت الحاضر وإن استجابة الحكومات المعنية في هذه البلـدان مـع مـصالح تلـك الجماعـات عـن طريـق إجـراء الاصـلاحات البـارزة في حيـاتهم (والاعـتراف بثقافـات ولغـات تلـك

---

[1]- برنامج الامم المتحدة الإنمائي: تقرير التنمية البشرية لعام 1999، المصدر السابق، ص22.

[2]- تيد روبرت جار: اقليات في خطر، ترجمة: عبد الحكم حسن، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1995، ص155-160.

الاقليات وإتاحة الموارد لهم واعطائهم المزيد من الاستقلالية)[1]، قد ساهمت في حل الاشكالات المتعلقة بتعددهم.

وترى بعض الدراسات والبحوث بهذا الموضوع إن تركيبة المجتمعات فيها هي تركيبة مختلفة ومعقدة لكونها تمتاز بالكثير من أسباب التباين والاختلاف والانشقاق على العديد من الاصعدة اجتماعية كانت أم ثقافية[2]، إن التنوع الديني والطائفي العرقي هي ظاهرة تسود غالبية هذه البلدان، إن لم تكن جميعها، وقد نرى بلداً مثل اوغندا لا يتجاوز سكانه (15) مليون نسمة وتحتوي على (19) لغة[3]، إن افريقيا من الناحية اللغوية هي أشد المناطق تعدداً في العالم ويعد في افريقيا عدد اللغات أكثر من ثمانمائة لغة، ويرى البعض إن شعوب العالم الثالث كانت هدفاً ولا تزال للغزو الاستعماري وكانت السياسة الاستعمارية في العديد منها وخصوصاً في افريقيا تقوم على اِرساء وتفضيل لغة المستعمر الاجنبية على اللغات المحلية وجعلها اللغة الرئيسية، وما قيل في التنوع اللغوي، يمكن أن يقال كذلك في التنوع والتعدد في باقي الاصول الاجتماعية في العالم الثالث.

إن هذه الظواهر لا تخص بلدان العالم الثالث فقط بل ان الحالة السائدة في عالمنا اليوم خليط من الشعوب وكذلك نجد في معظم البلدان هناك أغلبية تشترك في تاريخ واحد وفلسفة وخلفية ثقافية واحدة، وهناك جماعات هي الاقليات لكل منها سماتها الخاصة[4]، إن تعدد الاعراق والاديان والجماعات الفئوية داخل تركيبة السكان في هذه الاجزاء من العالم يشكل ظاهرة سلبية لأنها محاطة بأوضاع اقتصادية غير مستقرة وثابتة ولتظافر عوامل داخلية وخارجية تجتمع في هذه البلدان منها العامل الاستعماري، إن التعدد عامل فرقة وتنافر اجتماعي يؤدي الى تمزيق الصف الوطني في هذه البلدان بدلاً من توحيده وعندما تتنافر هذه الجماعات فيما بينها من أجل الحصول على مكاسب جزئية وآنية تخص بعضها دون أخرى. إن الشعور الذي يغلب على بعضها يزيد من الفرقة والتناحر حين تشعر بالحرمان والفقر والمهانة الاجتماعية والسياسية والمعاملة

---

[1]- المصدر السابق، ص344.

[2]- د. رعد عبد الجليل: الخيار التعددي في بلدان العالم الثالث، مجلة العلوم السياسية، العدد 15، حزيران، 1996، ص89.

[3]- نفس المصدر، ص137.

[4]- الامم المتحدة: حقوق الانسان وحقوق الاقليات، صحيفة وقائع، رقم (18)، جنيف، آب،1990، ص1.

السيئة التي تتلقاها من الجماعة الاكثر هيمنة وسيطرة والاكثر نفوذاً، إن افريقيا التي ذكرتها كمثال يعطي الكثير من بلدانه نماذج للمشاكل السياسية التي تتأثر فيها نتيجة حرمان فئات من المواطنين من حقوقهم الاساسية بسبب هذه الاختلافات الأثنية والدينية[1].

إن هذه النماذج لا تقتصر على افريقيا وإنما موجودة في أماكن مختلفة في العالم الثالث فهناك مشاكل متعلقة بين (السنهاليين والتاميل) كمشاكل طائفية اساسية في دولة سيريلانكا وهناك مشكلة عدم إندماج طائفة السيخ في إقليم البنجاب الهندي[2]، ومما ينتج عن ذلك من مشاكل عدم الاستقرار السياسي في الاقليم المذكور، وكذلك إن دول امريكا اللاتينية تظهر فيها الاختلافات والتنوع العرقي واللغوي مثل البرازيل[3]، فالمشكلة تبرز عندما تقوم هذه المجموعات (الأقلية) بالمطالبة بما تعتقده جزءاً مسلوباً من حياتها وشخصيتها، أو من أجل منع وقوع الحرمان السياسي على بعض حقوقها، وتزداد المشكلة في ظل عدم التوازن التي تبرز نتيجة التطلعات التي تبرز بها الأقليات نحو الحصول على استقلالها الذاتي وبين الضغوط السياسية الداخلية لإخفاق مثل هذه التطلعات من جهة والضغوط الخارجية الدولية أو الاقليمية من أجل تعميقها من جهة أُخرى.

ومرة أُخرى تعود جماعات بالهيمنة عليها واضعافها من جماعة أُخرى فيحصل النفور وعدم التجانس اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً مما يؤدي الى النزاعات والصراعات الداخلية التي تضعف البلدان[4]، فمنظمة حقوق الانسان تظهر لتعبر عن توجهها الايجابي عندما تكون داخل مجتمعات تبنى فيها العلاقات الاجتماعية بين الفئات والجماعات الوطنية على مبدأ الاعتراف والقبول بالأخر، وتتحرك ضمن قنوات الحوار الهادئ والتفاهم، إن مشكلة الحقوق والحريات قائمة وشديدة الحدة لدى العديد من هذه البلدان نتيجة الغياب المتعمد والاهمال القسري لدور فئات واسعة

[1]- احمد ابراهيم محمود: الامم المتحدة وخطط السلام في افريقيا، المصدر السابق، ص123.

[2]- محمد جواد علي: التاميل والمشكلة السريلانكية، مجموعة باحثين، المصدر السابق ص129-196.

[3]- د. ناظم عبد الواحد جاسور: الوحدة الوطنية البرازيلية، مشكلة الاقليات العرقية، مجموعة باحثين التاميل والمشكلة السريلانكية، مطبعة جامعة بغداد، 1995، ص472-492.

[4]- تيد روبرت جاد: اقليات في خطر، المصدر السابق، ص10.

كثيرة من شرائح مجتمعاتها المختلفة والمتناحرة، إن التناحر والتفكك الاجتماعي فيما بينها يكون بسبب فقدان الحريات أو عدم بلورة ونضوج القنوات السياسية و الاجتماعية التي تسهم في تماسك الشعب ووحدته من جهة وترفع مستوى كفاءته و مستوى التفاهم بين أفراده من جهة أُخرى وهذه هي المؤسسات والبنى السياسية والاجتماعية الفرعية والرئيسية التي تسهم في تحقيق الحاجات الاساسية المنشودة في القضاء على المشاكل المستقبلية.ولعل أهم ما يلاحظ على الدول العربية:

أ-غياب المشاركة السياسية من قبل الجماهير العربية في الحياة السياسية، أما نتيجة اللامبالاة السياسية وضعف الوعي السياسي، وأما عدم الثقة بالأنظمة السياسية، وأما نتيجة تضييق المشاركة السياسية من قبل هذه الأنظمة، وأما توافر هذه الأسباب مجتمعة.

ب-سيطرة الشخص الحاكم تسانده نخبة سياسية محدودة على مقاليد الأمور، وإحكام إغلاق الدائرة السياسية، بدرجة لا تسمح بدخول عناصر جديدة إلا في ظروف وشروط بالغة التعقيد.

ج-الانفصال بين الحاكم والمحكوم، وعدم وجود تفاعل بين قيم وأُمنيات ومطالب المحكومين، والسلوك السياسي للحاكم، الأمر الذي يؤثر في مدى توافر شَرطَي الرضا والقبول من جانب المحكومين، وهما الشرطان اللازمان لاستمرار الأداء السياسي للسلطة السياسية وفاعليته في المجتمع.

ذ-يؤدي وضع كهذا إلى اتجاه النظام السياسي إلى استخدام كافة أساليب العنف تجاه معارضيه الأمر الذي يؤدي إلى إهدار كافة الحريات والحقوق المتعلقة بالإنسان، كما يؤدي إلى اتساع دائرة العنف السياسي في المجتمع من قبل الجماعات السياسية النشيطة في المجتمع.

هـ-غياب المؤسسات الفاعلة القادرة على إعداد وتدريب وتجنيد المواطنين بالأسلوب الديمقراطي الذي يقوم على الحوار والمناقشة الموضوعية.

و-شيوع قيم الاتكالية والفردية والانتهازية السياسية في المجتمع.

ز-غياب البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والإطار الثقافي والفكري اللازمين للممارسة الديمقراطية.

ح-عدم الاعتراف بالتعددية السياسية، وعدم إمكانية تداول السلطة بأسلوب منظم[1].

المطلب الثالث: إشكالية الأنا والآخر في الطائفية السياسية

ثمة اشكاليات متنوعة في أسس وماهية الهوية[2] الطائفية وأبعادها ومجالها التداولي، سواء على الصعيد الداخلي للطائفة والحديث عن وحدة مزعومة فيها، أو على الصعيد الخارجي فيما يخص علاقة الهوية الطائفية كشكل من أشكال الهويات الثقافية والخصوصيات المحلية بغيرها من هويات ثقافية أخرى من جهة، وعلاقتها بالهوية الوطنية العامة من جهة أخرى، والتي يفترض أن تكون مبنية على أسس المواطنة وحقوق وواجبات المواطن الفرد بغض النظر عن انتماءاته القومية والطائفية والعرقية.

وفي حالة التخلخل وعدم التوازن بين الهوية الوطنية والهويات المحلية، نتيجة عوامل عديدة منها فقدان الإنتماء لروح المواطنة وعدم الحصول على الحماية من الدولة التي يفترض أن تحمي القيم المعيارية للكينونة الوطنية العامة بصفتها منظمة للفسحة الجماعية والمجال الحيوي المشترك بين مجمل الهويات والخصوصيات المحلية، يكون انتماء الفرد في مثل هذه الحالة للهوية المحلية سعياً منه لإيجاد الحماية المطلوبة بديلاً عن الإنتماء للهوية الوطنية. ويحدث مثل هذا الأمر عندما تكون سياسة الدولة مبنية على القسر والإلغاء والقمع.[3]

لقد خلقت سياسات الديكتاتورية الحاكمة منذ عقود حالةً من الإحساس الجماعي داخل طوائف ومجموعات عرقية وقومية ودينية، بكونها مستهدفة من قبل طائفة أخرى، وينجم عن الأمر احساس بالغُبن والمظلومية، في حين إن جوهر هذه السياسات نابعة أساساً من تفرد مجموعة بالحكم، تمارس القمع والتنكيل بإسم القومية السائدة والطائفة المعينة، دون أن تكون بالأساس مخولةً من قبل تلك الطائفة أو

---

[1] - محمد سعد أبو عامود: أزمة الخليج وإشكالية الديمقراطية في الوطن العربي، المستقبل العربي، بيروت، السنة 14، العدد 152، 1991، ص 65-66.

[2]- الهوية: هي علاقة بين شيء واسم، أو علاقة بين دال ومدلول، فالحقيقة هي تصور مطابق للواقع، والذات هي ما نسميه بالهوية. فذات الانسان هي هويته. وهي كل ما يشكل شخصيته من مشاعر واحاسيس وقيم ومعتقدات وآراء ومواقف وسلوك، بل وكل ما يميزه عن غيره من الناس. وقد عرف اريكسون الهوية الشخصية، او الذات، بانها الوعي الذاتي، ذو الاهمية بالنسبة للاستمرارية الايديولوجية الشخصية، وفلسفة الحياة التي يمكن ان توجه الفرد، وتساعده في الاختيار، بين امكانيات متعددة، وكذلك توجه سلوكه الشخصي. على الرغم من أن الهوية السياسية الواحدة لم تتحقق عربياً حتى الآن، فإن الهوية الثقافية بفضل مئات من المثقفين، أصبحت أمراً واقعاً. المصدر، علي صبيح التميمي: الهوية الوطنية والانتماء الديني، مصدر سابق، ص1.

[3]- نفس المصدر، ص2.

القومية كممثلة لها، والأكثر مـن هـذا تخلـق تلـك المجموعـة الحاكمـة مـن إنتمائهـا لتلـك الطائفـة أو القومية سياجاً واقياً لتبرير سياساتها للمضي قدماً في اقتراف الجرائم، وسـلاحها الأسـاسي إذكـاء النعـرات الطائفية والمذهبية والقومية.

إن هذه السياسات التي تَخلق لدى الآخر شعوراً بالغـبن والمظلومية، يجري التعبير عنها أو الرد عليها بالحديث عن الوحدة الطائفية الموهومة والتقوقع داخل الهوية المحليـة الطائفيـة عـبر منطـق التماثـل والمطابقة والثبات والحفاظ على الجوهر الحقيقي والصفاء المرجعي للطائفة والمذهب.

وتخلق هذه الحالة أيضاً نوعاً من الشك والريبة تجاه الآخر والهويات المحلية الأخرى ضمن معـسكر خصوم الديكتاتورية، وخاصة في بلد مثل العراق حيث يشمل هذا المعسكر طيفاً واسعاً، يعكس الى حد ما التنوع القومي والطائفي والديني والمذهبي الموجود تاريخياً في العراق، ومثل هذا الـشك والريبـة في التعامل مع الآخر عوامل معرقلة في توحيد الصف الوطني في النضال من أجل الديمقراطية وترسيخها.

يجرى في كثير من الأحوال الخلط بين الوجود الطائفي وبـين الوحـدة الطائفيـة، ونعتقـد إن الوجـود الطائفي لا يعني بالتالي وحدة الهوية الطائفية بمنطق التناسخ والمماثلة والتطابق، فالحديث عن وجـود مثل هذه الوحدة الطائفية يعني الغاء المفهوم العلائقي والتعددي والتركيبي للهوية، ويعني أيضاً عـدم النظر إلى الهوية بلغة التنوع والصيرورة والتحول والمغايرة، وكأن الأمور تجري وفق منطق ثابت وجامد.

وعليه نرى إن الالتباسات الناجمـة عـن سياسـات الديكتاتوريـة أساسـاً، لا تكـون محـصورة في إطـار الخلاف أو التنوع في الهويـة الاثنيـة[1]، فالمـشكلة غـير محـدودة بالتعـدد الثقـافي أو اللغـوي، بـل هنـاك اشكاليات داخل كل قومية وكل طائفة وأساساً بين أحزابها المتنازعة على النفوذ والسلطة، عبر إدعاء كل حزب منها كونه المرجع الحقيقي الممثل للنقاء والصفاء المذهبي والطائفي، وفي اِحتكار التعبير عن فكر القومية أو الطائفة أو الـدين المعـين، أو الـذود عـن مقومـات الأمـن القـومي لتلـك القوميـة، والـسلاح

[1]- فرهاد إبراهيم: الطائفية والسياسة في العالم العربي، ترجمة: مركز دراسات التفاعل الثقـافي والترجمـة، مكتبـة مـدبولي، القاهرة، 1996، ص11.

الأساسي في كل هذه الأمور هو اِمتلاك الحقيقة المطلقة في تفسير التاريخ وتفسير النصوص واِعتبار الذات قيِّماً على تلك الأمور.

في حين إن القِيَم والنصوص الدينية والتعامل مع ما أضفى عليه الإنسان صفة القدسية تاريخياً، أمورٌ ذات طابع معرفي ومشاع للجميع، ولا يمكن بالتالي احتكارها من قبل فئة معينة داخل طائفة محددة تدعي اِمتلاك الحقيقة المطلقة لتفسير النص ولتفسير المصلحة الطائفية أو المصلحة القومية[1].

إنطلاقاً من هذه النقطة، علينا أن نقوض أساساً القواعد التي تبنى عليها فتاوي تكفير الأفراد والجهات السياسية، بذريعة الإختلاف السياسي أو الفكري، أو بذريعة الإساءة إلى المؤسسات الدينية، أو تحت ستار التعبير عن الصفاء الحقيقي لفكر الطائفة، والبديل هنا هو حق كل فرد وكل مجموعة ذات خصوصيات ثقافية وكل جهة سياسية في التعبير عن إيمانها على طريقتها وحسب معتقداتها وقناعاتها، ضمن احترام قواعد وأسس الحوار الديمقراطي العقلاني، وفي هذه النقطة تكمن جوهر حرية الإعتقاد.

إن المفهوم الانغلاقي في التعامل مع الهوية الطائفية يكون عاملاً للتفجير والاصطدام لا مع الطوائف والهويات المحلية الأخرى، بل في داخل الطائفة الواحدة أو القومية الواحدة، وعلى هذا الأساس يمكننا تفسير وتوقع الصراعات الدموية داخل الطائفة الواحدة والقومية الواحدة بين أحزابها السياسية والتي تدعي كل واحدة منها تمثيلها الحقيقي لمصالح المجموعة، أو تطرح نفسها كمرجعية دينية وفكرية فيها[2].

ففي البلدان التي تشهد صراعات طائفية أو تعاني من مشاكل ناجمة عن الخصوصيات المحلية، تتشظى الأمور لتصل الى حد الاقتتال بين أحزاب الطائفة الواحدة كالقتال الدموي الذي حصل بين حزب الله ومنظمة أمل داخل المعسكر الشيعي اللبناني، وبين القوات اللبنانية والكتائب وحزب الأحرار في المعسكر المسيحي الماروني، وكذلك الاقتتال الدموي بين الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني في معسكر الحركة التحررية الكردية في العراق.

---

[1]- علي صبيح التميمي: المقدس في المعتقدات الدينية، المصدر السابق، ص116.

[2]- مايكل أنجلو ياكوبوتشي: أعداء الحوار-أسباب اللاتسامح ومظاهره، ترجمة: عبد الفتاح حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص58.

إذن فالمشكلة تكمن في الداخل أيضاً، في داخل القومية الواحدة والطائفة الواحدة كما في الخارج أيضاً مع الهويات الثقافية الأخرى، دون أن ننسى في كل الحالات مسؤولية السلطة الحاكمة في خلق أرضية للإستبداد في إطار الوطن ككل.

والإشكاليات الناجمة عن العلاقة مع الآخر على الصعيد الخارجي، لا يمكن تفسيرها بشكل سطحي وعلى أساس تقسيم البلد إلى طوائف ومجموعات اِجتماعية وعرقية متناحرة ومتناقضة المصالح، ونكون بالتالي أمام خيارين، أما التناحر والإصطدام بين الطوائف والمجموعات الإجتماعية ذات الخصوصيات المحلية، وأما التقسيم الطائفي للسلطة بين تلك المجموعات والتي لا توفر على صعيد المستقبل الأمن الوطني والحماية للمواطن الفرد.

إن العلاقة مع الآخر في العراق ملتبسة ومعقدة وضرورية في الوقت نفسه، فالفرد بحاجة دوماً إلى الآخر من أجل التواصل والتداول ولا يمكن تحقيق ذلك دون العلاقة والتعامل مع الآخر، ومن الصعوبة أن يكون هناك وعياً حقيقياً بالذات دون أن يكون هناك وعياً بالآخر في طروحاته وهمومه ونظرته للظواهر الإجتماعية، وما نواجهه سوياً من مصير مشترك.

من هنا تأتي ضرورة الحوار المبني على قبول الآخر بوصفه شبيهاً ومشتركاً معنا في أمور معينة، ومختلفاً في الوقت نفسه في أمور أخرى، وضمن آلية الحق في اِختلاف وجهات النظر والمساواة في الحقوق في الوقت نفسه.

إن ثنائية الأنا والآخر تتطلب الفصل بين الفكر واحتكار الحقيقة، فيجب أن تُفهم الحقائق في ضوء نِسبيَّتِها واعادة خلقها وانتاجها وتجديدها واغناءها المستمر، في حين تنتج عن القراءة الأحادية المبنية على منطق التطابق والمماثلة والإستنساخ نفي الآخر ومنع إشراكه في إقرار القضايا المصيرية، وبالتتابع لا يمكن سوى توقع المزيد من القمع والإستئصال، وفي هذه النقطة الجوهرية يكمن جوهر الديكتاتورية الحاكمة وحقيقة أزمتها الخانقة.

إن إحدى الإشكاليات الأساسية المطروحة في الساحة العراقية في الوقت الحاضر، هي إشكالية الهويات المحلية (الهويات القومية والطائفية والمذهبية والدينية (وعلاقة تلك الهويات بالهوية الوطنية العراقية، وتتجدد الأسئلة حول هذه الإشكاليات مع طرح

الأسئلة حول مستقبل الوحدة الوطنية العراقية بفعل المؤثرات الداخلية والخارجية، ومستجدات القضية العراقية. ولذا نرى اِنشغال السياسيين ورجال الدين والمرجعيات الدينية وقادة الأحزاب الدينية والطوائف المختلفة والمثقفين من دعاة العلمانية والمجتمع المدني بطرح ومناقشة المشاريع المختلفة التي تخص مستقبل وحدة الوطن، كما نجد اِنحياز البعض والولاء للهوية الطائفية بإطارها الإنغلاقي عبر التفكير في الحصول على ضمانات ومكاسب لطائفة معينة، وتغليف تلك المطالب بشعارات تحديثية معاصرة تنبذ الطائفية من حيث الشكل، في حين تقوم بتكريسها في الجوهر، وبالتالي ستخلق مثل تلك المشاريع مستقبلاً، أفخاخاً طائفية، وقنابل موقوتة، وتكون اِستمراراً، بشكل آخر، للأفخاخ التي وضعتها الديكتاتورية بسبب سياساتها الطائفية.

إن البعض من رجال الدين والمثقفين والسياسيين ممن يعتبرون أنفسهم حماةً للهويات والخصوصيات المذهبية والطائفية، وفي إطار ولائهم الأساسي لتلك الخصوصية، يكَرّسون الانقسامات والخلاقات، وتصبح الساحة الثقافية آنئذٍ ميداناً للصدامات ولآليات رفض الآخر وتكفيره، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن سوى توقع انتاج هوية مغلقة، موَلِّدة للتعصب والإنغلاق على الذات، وتتحول علاقة الفرد بهويته الطائفية إلى سجن فكري مسيَّج بالفتاوى وفرمانات التكفير، وتخطئة هذه الوجهة لا يعني القفز على الخصوصيات الطائفية وعدم مراعاة التنوع الطائفي والمذهبي والقومي والديني، أو معالجة القضية الطائفية عبر الغاء الوجود أو الكينونة الطائفية أو الخصوصية المحلية، لكن المسارات المطروحة تجعلنا أمام منعطف تاريخي ولا بُدَّ أن نختار بين طريقين، فأمامنا حل طائفي للقضية الطائفية في العراق، وأمامنا أيضاً حل ديمقراطي للقضية الطائفية.

والحل الديمقراطي لا يعني إلغاء الخصوصية الطائفية، بل البحث عبر الحوار عن حلول وسط تداولي وطني مبني على الشراكة والمسؤولية الجماعية، وبما يؤمن فسحة كبيرة اسمها الوطن الموحد للتعايش السلمي والسلم الإجتماعي المدني والتفاعل الخلاق ضمن أسس الحوار الديمقراطي العقلاني، ومن مستلزمات الحل الديمقراطي النظر الى مفهوم الهوية ببعدها الإنفتاحي والتعددي والعلائقي وبلغة التنوع والمغايرة والصيرورة.

أما الحل الطائفي فإنه يُكَرِّس الخلاف والفرقة، ويكون اقتسام السلطة دستورياً بديلاً عن فكرة الشراكة والمسؤولية الجماعية دستورياً، والوحدة الوطنية المبنية على حلول طائفية، إن تحققت، ستكون وحدةً ملغومةً قابلةً للتفجير ولا تصمد أمام الهزّات.

إن الحل الديمقراطي الذي يضمن الخصوصية الطائفية لمجموعة معينة على قدر المساواة والتكافؤ مع خصوصيات الآخرين، بإمكانه إنشاء مؤسسات إتحادية ناجحة وفعالة، ومن خلال ممارسة الفرد هويته كمغايرة وتواصل مع الآخر، ولن تكون الوحدة آنئذٍ تجميعاً كمياً لطوائف وخصوصيات ثقافية متباينة، بل إطاراً لتفاعل أفراد ومجموعات فاعلة تمارس خصوصياتها وقادرة على إدارة خلافاتها بشكل عقلاني تواصلي.

الخاتمة

ان الانسان تتملكه غريزة واحدة وهي غريزة المحافظة على حياته، وهذه الغريزة تدفعه الى الكفاح طوال حياته، فيظل مكافحاً حتى يموت، وغريزة البقاء هذه تجعل الانسان يبحث عن الوسائل التي تكفل له الأمان، وفي سبيل ذلك يلجأ الى وسائل متعددة، لأن الانسان لا يستطيع أن يحقق لنفسه الأمن الا إذا كان قوياً وتتمثل القوة بالثروة أو السلطة أو الخديعة، ومن ثم صح الحكم على الانسان بأنه أناني بطبعه لا يهتم الا بتوفير الطمأنينة لنفسه من دون أن يعير غيره أي اهتمام الا إذا وَجد أن بقاءهم وطمأنينتهم ضرورية لبقائه.

إن طبيعة البشر تنطوي على مبدأين أساسيين هما العاطفة والعقل، أما العاطفة فتدفع المرء الى الحصول على كل ما يشعر انه في حاجة اليه من دون ان يعبأ برغبات الاخرين أو احتياجاتهم، وهذا مما يدعو الى تشابك الناس واصطدامهم ببعضهم، وأما العقل فهو المهذب لطبائع الانسان وجشعه وهو الذي يرشده الى طريقة حل مشاكله مع الاخرين من دون حاجة الى التشابك، فالعقل اذن بمثابة قوة منظمة بعيدة النظر، يُمَكِّن الأفراد من الحصول على مزيد من الطمأنينة من دون القضاء على غريزة حب البقاء، وعلى ذلك ففي الطبيعة البشرية عاملان أساسيان يدفعان الأفراد الى نبذ الحياة الفطرية وتكوين المجتمع المدني، وهما: الرغبة الفطرية والأنانية أو الخوف، وذلك لأن المجتمع هو الوسيلة الوحيدة التي تحقق للإنسان رغباته، فالعقل هو الذي ينظم عملية تحول الانسان من الطبيعة المتوحشة الى الحياة الاجتماعية المتمدنة، ويجري هذا التحول عن طريق تطبيق قوانين الطبيعة التي تنير الطريق أمام الانسان العاقل في سبيل تنظيم علاقته مع الاخرين لكي يحافظ على نفسه وعلى حياته، وهي التي تضع له الشروط اللازمة لاتحاد الافراد وتعاونهم فيما بينهم لما فيه خيرهم جميعاً.

ليس جميع الأفراد بحاجة الى الحرية وكذلك المجتمعات، إن عوامل كثيرة تلعب مجتمعة أو منفردة على عدم فهم واضح للحريات في بعض المجتمعات لا سيما في البلدان الأكثر تخلفاً، أو الأكثر تعصباً، أو الأكثر انضواء تحت لواء الدين أو مذهب ما أو طائفة ما، وكذلك يلعب بروز الدّور القبلي اضمحلالاً في التعامل مع الحريات، وربما يكون العامل الأهم في عدم الاكتراث بالحرية، التخلف كظاهرة اجتماعية سياسية اقتصادية ثقافية، ولعل الحكومات تتحمل العبء الأكثر في سبب انتشار

التخلف وجهات أخرى اجتماعية ودينية، يؤلف هذا الثلاثي محـوراً، بالنتيجـة النهائيـة سـيكون الطـرف المستفيد الوحيد من انتشار التخلف في المجتمع.

فلا يخفى على أحد إن الفرد عندما يعيش حالة البؤس ولا استطاعة لديه في اشـباع رغباتـه الحياتيـة فإنه لن يكون بحاجة الى الحرية بل هو بحاجة الى اشباع الحاجات التي هـي عـلى مـساس مـع حياتـه الطبيعية.

كما يشوش الاعلام الحكومي على اذهان مواطنيه وتصبح الحرية ترفاً، فعدم تعرض السلطات الى فرد واعتقاله لسبب أو بدونه يعتبر غنيمة للفرد لذا فالحرية تصطدم مع رغبات السلطات وعليه فلا رغبـة للمواطن في ممارسة الحرية.

بعض المجتمعات تؤمن بالقدر (الذي يريده اللـه يفعله) أو (الملـك لله يعطيـه مـن يـشاء) وهكـذا يصبح الحاكم هو منصَّب من الخالق ولا سبيل الى تغيـيره الا بـأمر اللــه، لـذا فـإن التفكـير في تطبيـق الحريات في هكذا مجتمعات هو من المحال.

الانتخابات الصورية والاستفتاءات الرمزية والديمقراطية الهزيلة هـو الـشكل الأكـثر شـيوعاً في تمثيـل الحريات في البلدان التي لا تهتم بأمر التنمية البشرية، ففيهـا الحكـام يتميـزون بالطائفيـة والعـشائرية وتهميش الآخر وباللا حوار من خلال عقلية مغلقة غير قادرة عـلى إدارة الـبلاد، فـأينما وجـدت حـاكماً طائفياً فثمة طائفية سياسية.

ان البلاد التي لا تهتم لإشباع حاجات المواطنين الأساسية، ما عسى المواطن أن يشارك في السياسة مـن خلال رسم السياسة والقرار واختيار الممثلين عنه في البرلمان، وكيف لمجتمع أن يمارس حرياتـه الـسياسية وهو مؤتمر لرجل ديـن يوجـه المجتمـع مـن خـلال العقيـدة الدينيـة لا مـن خـلال القـانون والحريـات والممارسة الديمقراطية، فهؤلاء يعتقدون ان الانصياع لرجل الدين هو فيه رضـا لله وبـه يـدخلون الجنـة ويمارسون حقهم الانتخابي وفق رأي رجل الدين وليس وفق الطموح الوطني وهموم مستقبل الأجيال.

ان المجتمعات المتخلفة عندما ترفع شعار الحرية هي لا تعرف ماهي الحرية لـذا أصـبح لزامـاً عـلى الحكومات منع المتخلفين من ممارسة الانتخابات بالترشيح أو الانتخـاب لـيس عقوبـة بـل كـدافع عـلى التعليم للنهوض بالمجتمعات الى مستوى يماثـل البلـدان المتقدمـة، لأن الحـصول عـلى الحـد الأدنى مـن التعليم خير من عدمه.

الـمـراجـع والـمـصـادر

أولاً: المصادر باللغة العربية

آ) المراجع والمعاجم والقواميس والموسوعات

ب) الكتب

أولاً: الكتب المترجمة

ثانياً: الكتب العربية

ج) الأطاريح

د) الصحف والدوريات

هـ) شبكة الإنترنت

ثانياً: المصادر الأجنبية

المراجع والمصادر

أولاً: باللغة العربية

آ) المراجع والمعاجم والقواميس والموسوعات

1) القرآن الكريم

2) العهد القديم: دار الكتاب المقدس بمصر، القاهرة، ط2، 2003.

3) العهد الجديد: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بيروت، ط6، 1997.

4) ابن منظور أبي الفضل جمال الدين البصري: لسان العرب، ج3، ط6، دار صادر، بيروت، 2008.

5) ابن رشد القاضي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: محمد بن سليمان، ج1، شمس، إيران، 1981.

6) ابن حزم: الفصل في الملل والاهواء والنحل، جزء3، دار الطليعة، بيروت، 1954.

7) ابو البركات عبد الله بن احمد النسفي: تفسير النسفي، ج1، دار احياء الكتب العربية، مصر، (د. ت).

8) ابي جعفر محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن الكريم، م1، ط1، دار احياء التراث العربي، بيروت، 2001.

9) __________: تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، ج2، دار احياء التراث العربي، بيروت، 2001.

10) ابو الفداء اسماعيل ابن كثير: تفسير القران العظيم، ج 1، دار مصر للطباعة، مصر، 1988.

11) ابي الحسن علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب، ج 3، دار القارئ، بيروت، ط 1، 2005.

12) احسان محمد الحسن: موسوعة علم الاجتماع، دار العربية للموسوعات، ط1، بيروت، 1999.

13) أحمد بن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.

14) أحمد الواحدي النيسابوري: أسباب نزول القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991.

15) أحمد عطية الله السعيد: المعجم السياسي الحديث، شركة بهجة المعرفة، بيروت، (د.ت).

16) الشاطبي ابي اسحق ابراهيم المالكي: الموافقات في اصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، ط2، دار المعرفة، بيروت، (د. ت).

17) الأنسكلوبيديا الاجتماعية العالمية العلمية: ج12، لندن، 1968.

18) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، ترجمة: خليل أحمد، عويدات، بيروت، 2008.

19) ايغور كون: معجم علم الأخلاق، ترجمة: توفيق سلّوم، دار التّقدّم، موسكو، 1984.

20) جلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي: تفسير الجلالين، المكتبة الهاشمية، دمشق، 1958.

21) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الاول، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1971.

22) جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت).

23) حارث سليمان الفاروقي: المعجم القانوني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط5، (د.ت).

24) روزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1981.

25) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

26) عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي: تاريخ الخلفاء، ج 4، دار الساقي، بيروت، 1982.

27) عبد الوهاب الكيالي، كامل زهيري: الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1974.

28) محمد الرازي فخرالدين بن ضياء الدين: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج1، دار الفكر، بيروت 1995.

29) موسوعة القضاء والفقه للدول العربية: الجزء (76)، القاهرة، 1982.

30) مجموعة من المتخصّصين: قاموس الفكر السّياسي، الجزء الأوّل، ترجمة: د. أنطون حمصي، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق-سوريا، 1994.

31) معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ط1، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.

32) فريدريك معتوق: معجم العلوم الاجتماعية، أكاديميا، بيروت، 2001.

33) محمد عاطف غيث وآخرون: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006.

34) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ترجمة: فؤاد كامل واخرون، دار القلم، بيروت، (د. ت).

35) ناصر الدين ابي سعيد البيضاوي: انوار التنزيل واسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.

ب) الكتب

أولاً: الكتب المترجمة

1) أتين دي لابويسيه: العبودية المختارة، ترجمة: مصطفى صفوان، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1982.

2) أ. ك.اولدوف: الوعي الطبقي، ترجمة: ميشيل كيلو، دار خلدون، بيروت، 1978.

3) ارسطو طاليس: السياسات، ترجمة: أوغسطين بربارة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية، بيروت، 1957.

4) أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج1، ترجمة: علي مقلد وشفيق حداد وعبد الحسن سعد، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1974.

5) أس.إي.دوب: التغيير الاجتماعي والتحديث-مدخل تكاملي لفهم واستيعاب ظاهرة التغيير الاجتماعي، ترجمة: د. احمد مصطفى واحمد خاطر، المكتب الجامعي الحديث، إسكندرية، مصر، 1970.

6) إريك فروم: الخوف من الحرية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، سوريا، ط1، 1972.

7) ــــــــــ: ميثولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.

8) ــــــــــ: فن الإصغاء، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995.

9) إميل دوركهايم: علم فلسفة واجتماع، ترجمة: د. حسن أنيس، الانجلو-مصرية، القاهرة، ط1، 1966.

10) اندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة: علي مقلد واخرون، ج1، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974.

11) اودو فور هولت، توماس ماير: المجتمع المدني والعدالة، ترجمة: راندا النشار وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.

12) اوستن رني: سياسة الحكم، ترجمة حسن علي الذنون، ج2، المكتبة الاهلية، بغداد 1966.

13) اوغست ريتشارد نورثون: مستقبل المجتمع المدني في الشرق الاوسط، ترجمة: جورج مصلح، مركز الاردن للدراسات، عمان، 1996.

14) برنارد غروت يزن: فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة: عيسى عصفور، عويدات، بيروت، ط1، 1982.

15) برتراند رسل: العلم والمجتمع، ترجمة: صباح الدملوجي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

16) بريتيزوليني جوزيبي: حياة نيكولا ميكافيلي الفلورنسي، ترجمة: طه فوزي، سجل العرب، القاهرة، 1964.

17) بول هيرست، جراهام طومبسون: ما العولمة، ترجمة: فالح عبد الجبار، دراسات عراقية، بغداد، 2009.

18) تيد روبرت جار: اقليات في خطر، ترجمة: عبد الحكم حسن، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1995.

19) تيد هندريش: العنف السياسي فلسفته-اصوله-ابعاده، ترجمة: عيسى طنوس وآخرون، دار المسيرة، بيروت، ط1، 1986.

20) ج.ف.هيجل: اصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة: امام عبد الفتاح، دار الشروق، بيروت،1996.

21) جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011.

22) جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، كلمات للترجمة والنشر، القاهرة، 2013.

23) جان مينو: مدخل الى علم السياسة، ترجمة: جورج يونس، دار عويدات، بيروت، ط4، 1986.

24) جان جاك شفاليه: المؤلفات السياسية الكبرى من ميكافيلي الى ايامنا، ترجمة: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1986.

25) جاك لوب: العالم الثالث وتحديات البقاء، ترجمة احمد فؤاد بليغ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت،1986.

26) جاي سي. جودوين-جيل: الانتخابات الحرة والنزيهة، ترجمة: احمد مذيب، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، بيروت، 2000.

27) جون لوك: في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.

28) جون إهرنبرغ: المجتمع المدني، ترجمة: د. علي حاكم صالح، د. حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

29) جوندوين كارتر، جون هيرز: نظام الحكم والسياسة، ترجمة: ماهر نسيم، دار الكرنك، القاهرة، 1962.

30) جون ستيوارت مل: عن الحرية، ترجمة: عبد الـلـه امين غيث، مكتبة الأهلية، عمان، 2012.

31) ________: أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، مصر، 1996.

32) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، مجلد 3، ترجمة: راشد المبراوي، دار المعارف، مصر، 1971.

33) جورج لوفران: الحركة النقابية في العالم، ترجمة: الياس مرعي، بيروت، منشورات عويدات، 2001.

34) جوزيف إبستاين، ألكسي دو توكفيل: المرشد الى الديمقراطية، ترجمة: سميحة ممدوح الشامي، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2010.

35) حنا ارندت: في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992.

36) ______: أسس التوتاليتاريا، ترجمة: أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، 2011.

37) دوني كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2002.

38) دوريس.أ.جربر: سلطة وسائط الإعلام في السياسة، ترجمة: اسعد أبو ليده، دار البشير، عمان،2000.

39) دينيس لويد: فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، منشورات عالم المعرفة، الكويت 1981.

40) ديكارت: المقال عن النهج، ترجمة: محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.

41) رسل.جيه.دالتون: دور المواطن السياسي، ترجمة: د. احمد يعقوب، دار البشير، الأردن، 1996.

42) روبرت دال: الديمقراطية ونقادها، ترجمة: نمير عباس مظفر، دار الفارس، بيروت، 2005.

43) روجيه موكشيلي: الحرية والتنظيم، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1980.

44) رودني أ. سموللا: حرية التعبير في مجتمع مفتوح، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، 1995.

45) روسكو باوند: ضمانات الحرية في الدستور الامريكي، ترجمة: محمد لبيب، المعرفة، القاهرة، (د. ت).

46) ________: الحرية في الدستور الامريكي، ترجمة: فايزة حكيم، احمد منيب، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ط1، بيروت، 2001.

47) رولان موسنييه: تاريخ الحضارات العام، (القرنان السادس عشر والسابع عشر)، المجلد الرابع، ترجمة: يوسف أسعد داغر، فريد. م. داغر، ط1، بيروت، 1966.

48) سير آرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ج1، ترجمة: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة،1966.

49) ______: تكوين الدولة، ترجمة: د. حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.

50) غي غروشيه: مدخل الى علم الاجتماع (الفعل الاجتماعي)، ترجمة: مصطفى وند شلبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983.

51) فروند جوليان: ما هي السياسة، ترجمة: يحيى علي أديب، مكتبة المدينة، القاهرة، (د.ت).

52) فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين احمد امين، الاهرام للترجمة، القاهرة، 1993.

53) فيردي هاليدي: الحرب الباردة والعالم الثالث، ترجمة احمد فؤاد بليغ، عالم المعرفة، الكويت، 1994.

54) كارل بوبر: في الحرية والديمقراطية، ترجمة: عقيل يوسف عيدان، الحوار للثقافة، الكويت، ط1، 2009.

55) كلاوتس دودز، ديفيد أتكنسون: الجغرافية السياسية، ج2، ترجمة: عاطف معتمد، عزت زيان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.

56) كلود دلماس: تاريخ الحضارة الأوربية، ترجمة: وفيق وهيبة، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1992.

57) لويجي بيراندللو: قصص إيطالية، ترجمة: خليفة التليسي، دار المدى، سلسلة نوبل، بيروت، 2004.

58) لوثرب ستودارد: حاضر العالم، ترجمة: عجاج ناهض، دار الفكر، ط4، بيروت، 1983.

59) لوسيان مونييه بوليه: المخاطرة والحرية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة، دمشق، 1977.

60) ليون تروتسكي: ثورة دائمة أو ثورة على مراحل؟، نصوص مختارة، طبعة دار الشمس،1989.

61) ليون دكي: دروس في القانون العام، ترجمة: رشدي خالد، مركز البحوث القانونية، بغداد، 1981.

62) لوران فلوري: ماكس فيبر، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، القاهرة، ط1، 2008.

63) مارك.ف.بلاتنر: الشعبوية والتعددية والديمقراطية الليبرالية، مجلة المشكاة، مجلد21، العدد الأول، (ماضي ومستقبل الديمقراطية)، 2010.

64) ماكس فيبر: نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، ترجمة: وائل عبد الرؤوف، مطبعة نيو برس، نيويورك، 1947.

65) مايكل أنجلو ياكوبوتشي: أعداء الحوار، ترجمة: عبد الفتاح حسن، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 2010.

66) ميشيل هارا لا مبوس: اتجاهات جديدة في علم الاجتماع، ترجمة: د. احسان محمد حسن، ابراهيم عبد الرزاق، دار الحرية للطباعة، بغداد، 2001.

67) ميشال فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 1976.

68) مونتسكيو: روح الشرائع، الجزء الأول، ترجمة: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، دار المعارف، القاهرة، 1953.

69) موريس دوفرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة: جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1992.

70) ـــــــ: مدخل الى علم السياسة، ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، دار دمشق، سوريا، (د.ت).

71) منصور ألسون: السلطة والرخاء-نحو تجاوز الدكتاتوريتين الشيوعية والرأسمالية، ترجمة: ماجدة بركة، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة، بيروت، 2003.

72) نقولاي أ. برديائيف: مشكلة الحرية الميتافيزيقية، ترجمة: حليم أسمر، مطبعة كولن، بيروت، 1976.

73) نيقولا ميكافيلي: الأمير، ترجمة: خيري حماد، مصر مرتضى، بيروت، 2013.

74) ـــــــــــ: الحرية في الدولة الحديثة، ترجمة: احمد رضوان عز الدين، دار الطليعة، بيروت، 1966.

75) هاروك نوبيرث: النظام العالمي الجديد، ترجمة: محمد الزغبي، الطليعة، بيروت، ط1، 1996.

76) هنري غريمان: حركات التحرر الوطني، ترجمة: د. صباح كعدان، المكتبة الهاشمية، دمشق، 1994.

77) هيليتا كوبان: لبنان 400 سنة من الطائفية، ترجمة: سمير عطا، منشورات هاي لايت، لندن، 1985.

78) وُل ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محفوظ وآخرون، الفصل الرابع(الفلسفة)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل، بيروت، 1988.

79) يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة، القاهرة، 1985.

ثانياً: الكتب العربية

1) ابراهيم درويش: النظام السياسي، ج1، دار النهضة العربية، بيروت، 1969.

2) إبراهيم أبراش: علم الاجتماع السياسي، دار الشروق للنشر، عمان، ط1، 1998.

3) إبراهيم حسيب الغالبي: شيعة العراق وتهم الخصوم، سلسلة مركز العراق للدراسات، العدد 18، 2006.

4) إبراهيم صبري عبد الله وآخرون: الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1983.

5) ابراهيم الشربتي: حراسات الطوارئ، دار المعارف، مصر، 1964.

6) ابراهيم عبد العزيز شيحا: المبادئ الدستورية العامة، الدار الجامعية، بيروت، 1982.

7) ابو الاعلى المودودي: نظرية الاسلام السياسية، مطبعة السلام، باكستان، (د. ت).

8) احسان المفرجي وآخرون: النظرية العامة في القانون الدستوري والنظام الدستوري في العراق، مطبعة دار الحكمة، بغداد،1990.

9) احمد شلبي: مشكلات الدولة مع الثقافة، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1992.

10) احمد برقاوي واخرون: الدولة الوطنية وتحديات العولمة في الوطن العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004.

11) احمد لطفي السيد: مشكلة الحريات في العالم العربي، دار الروائع، بيروت، 1959.

12) أحمد خورشيد النورجي: مفاهيم في الفلسفة الاجتماعية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ،1990.

13) أحمد جمال ظاهر: دراسات الفلسفة السياسية، دار الكندي، الأردن، 1988.

14) احمد فتحي سرور: الشرعية الدستورية وحقوق الانسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1995.

15) احمد بدر: الرأي العام طبيعته وتكوينه ودوره في السياسة العامة، دار غريب للطباعة، القاهرة، 1977.

16) أحمد وهبان: التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية، دار الجامعة، القاهرة، 2000.

17) احمد محمد غنيم: تطور الفكر القانوني، دار الفكر العربي، القاهرة 1972.

18) ادوار غالي الـذهبي: تـاريخ الـنظم القانونيـة والاجتماعيـة، ط1، دار غريـب للطباعـة، القـاهرة، 1976.

19) ادمون رباط: الوسيط في القانون الدستوري، ج2، دار العلم للملايين، بيروت،1971.

20) اسامة الغزالي حرب: الأحزاب السياسية في العالم الثالث، عالم المعرفة، الكويت، 1987.

21) إسماعيل علي سعد: المجتمع والسياسة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية-مصر، 1983.

22) اسماعيل صبري عبد اللـه: المعنويات الاقتـصادية والاجتماعيـة والديمقراطيـة في الـوطن العـربي ومجموعة باحثين الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1983.

23) أشرف توفيق شمس الدين: الحماية الجنائية للحرية الشخـصية، دار النهـضة العربيـة، القـاهرة، 1996.

24) الياس خوري: الاستقلال والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1997.

25) السيد عبد المطلب غانم: دراسة في الحكومات المقارنة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979.

26) ــــــــــــ: الاتجاهات المعاصرة في دراسة النظم السياسية، دار القاهرة، القاهرة، 1981.

27) ــــــــــــ: دراسة في التنمية السياسية، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، 1981.

28) السيد خليل هيكل: الأنظمة السياسية التقليدية، مكتبة الآلات الحديثة، أسيوط-مصر، (د.ت).

29) السيد محمد بدوي: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة، 1980.

30) امام عبد الفتاح: الطاغية-دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي، دار المعرفة، الكويت، 1994.

31) ــــــــــــ: محاضرات في فلسفة الاخلاق، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1974.

32) امير موسى: حقوق الانسان مدخل إلى وعي حقـوقي، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بـيروت، 1994.

33) باسل يوسف بجل: العراق وتطبيقات الأمم المتحدة للقانون الدولي(1990-2005)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

34) ــــــــــــ: في سبيل حقوق الانسان، مساهمات حول اهمية حقوق الانسان في الـوطن العـربي والعالم الثالث، ط2، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1988.

35) برهان غليون، وآخرون: حول الخيار الديمقراطي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

36) ـــــــــــــ: بناء المجتمع المدني العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.

37) ـــــــــــــــ: اغتيال العقل، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1987.

38) توفيق الطويل: جون ستيوارت مِل، دار المعارف، القاهرة، (د. ت).

39) توفيق الحكيم: عصفور في الشرق، دار المعارف، القاهرة،1974.

40) ثروت بدوي: النظم السياسية، الكتاب الاول، تطور الفكر السياسي والنظرية العامة للنظم السياسية، ط1، دار النهضة العربية، مصر، 1961.

41) ثناء فؤاد عبد: آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

42) جاد الكريم الجباعي: حرية الآخر، دار حوران، دمشق، ط1، 1995.

43) جعفر السبحاني: الحكومة الإسلامية، مطبعة مهر-قم، إيران، 1993.

44) جلال عبد الله معوض: ازمة المشاركة السياسية، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 7، بيروت، 1994.

45) جمال سلامة علي: النظام السياسي والبناء الاجتماعي-النموذج الواقعي لتحليل النظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، 2006.

46) حسان محمد شفيق العاني: نظرية الحريات العامة تحليل ووثائق، العاتك، القاهرة، 2007.

47) ـــــــــــــ: الملامح العامة لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة جامعة بغداد، 1968.

48) ـــــــــــــ: النظم السياسية والدستورية، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، 1988.

49) حسن الحسن: القانون الدستوري والدستور في لبنان، ط2، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).

50) حسن الهداوي: الجنسية وأحكامها في القانون، مجد لاوي، عمان، 2001.

51) ـــــــــــــــ: حق الجنسية في الدستور العراقي المؤقت 1968، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1988.

52) حسن حنفي وآخرون: الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1983.

53) حسن عماد مكاوي: أخلاقيَّات العمل الإعلامي، الدار المصريَّة اللبنانيَّة، ط1، القاهرة، 1994.

54) حسين عثمان محمد عثمان: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية، بغداد،2001.

55) حسين جميل: حقوق الانسان في الوطن العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2001.

56) ــــــــــــــ: الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1983.

57) حمد عبيد الكبيسي واخرون: المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، دار الكتب، بغداد 1980.

58) حميد السعدي: شرح قانون العقوبات، القسم العام، (ب.م)، بغداد، 1976.

59) ــــــــــــــ: مبادئ القانون الدستوري وتطور النظام السياسي، دار الحكمة، بغداد، 1990.

60) حميد الساعدي: مبادئ القانون الدستوري وتطور النظام السياسي في العراق، دار الحكمة، بغداد، 1990

61) خالد عوض: نماذج من الفلسفة السياسية، دار المعرفة، القاهرة، 1969.

62) خضر زكريا: الدولة العربية والاسلام، الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2001.

63) خميس حزام والي: إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية، مركز الدراسات العربية، بيروت، 2001.

64) داود مراد الداوودي: الأنظمة السياسية، مطبعة كمال، سليمانية، العراق، 2013.

65) ــــــــــــــ: المشاركة السياسية وأثرها في السياسة الخارجية الامريكية، مطبعة كمال، العراق، 2013.

66) رمزي الشاعر: النظرية العامة في القانون الدستوري، مطابع دار السياسة، الكويت، 1972.

67) رمضان ابو السعود: الوسيط في القانون المدني، النظرية العامة للحق، الدار الجامعية، بيروت، 1985.

68) رابح لونيسي: البديل الحضاري، دراسة مستقبلية لمواجهة الكارثة التي تهددنا، دار المعرفة، القاهرة 1998.

69) رعد ناجي الجدة وآخرون: النظرية العامة في القانون والنظام الدستوري، دار الطليعة، بغداد، 1990.

70) رياض عزيز هادي: حقوق الانسان، العاتك، القاهرة، 2011.

71) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر، بالقاهرة، 1971.

72) ــــــــــــــ: تأمّلات وجوديّة، دار العلم للملايين، بيروت، 1962.

73) زكي نجيب محفوظ: عن الحرية اتحدث، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1989.

74) سامي جمال الدين: لوائح الضرورة وضمانة الرقابة القضائية، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1982.

75) سعاد الشرقاوي: النظم السياسية في العالم المعـاصر، الجـزء الاول، دار النهـضة العربيـة، القـاهرة 1982.

76) ـــــــــــ: نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني، موسوعة القـضاء والفقـه للدول العربية، الجزء 76، القاهرة،1982.

77) سعد ناجي جواد: الوضع العراقي عشية الحرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.

78) شمس مرغني علي: القانون الدستوري، مطبعة دار التأليف، القاهرة، 1977.

79) شمران حمادي: النظم السياسية والدستورية في الشرق الاوسط، شركة الاهلية، بغداد، 1964.

80) صادق الأسود: علم الاجتماع السياسي، دار الكتب، الموصل-العراق، 1990.

81) صالح جواد كاظم: علي غالب العاني، الانظمة السياسية، مطبعة دار الحكمة، بغداد، 1991.

82) ـــــــــــ: مباحث في القانون الدولي، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991.

83) صالح حسن سميع: أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ط1، الزهراء للإعلام العربي، بـيروت، 1988.

84) صالح أبو أصبع وآخرون: استشراف المستقبل (أوراق المؤتمر العلمي التاسـع)، جامعـة فيلادلفيـا، 2005.

85) صبحي المحمصاني: اركان حقوق الانسان، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.

86) صدر الدين القبانجي: المذهب السياسي في الاسلام، دار الاضواء، بيروت، ط2، 1985.

87) صوفي حسن ابو طالب: مبادئ تاريخ القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.

88) طالب مهدي: الديمقراطية في المجتمع العراقي، دار نيبور، العراق، ط1، 2014.

89) طارق علي الهاشمي: الاحزاب السياسية، مطبعة الجامعة، بغداد، 1987.

90) طعيمة الجرف: نظرية الدولة والاسس العامة للتنظيم السياسي، دار النهـضة العربيـة، القـاهرة، 1964.

91) ـــــــــــ: الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، مكتبة نهضة مصر، (د. ت).

92) عابد توفيق الهاشمي: نظم الحيـاة في الاسـلام، ط 1، مركـز عبـادي للدراسـات والنـشر، صـنعاء، 2002.

93) عامر حسن فياض: الرأي العام وحقوق الانسان، دار زهران، عمان-الأردن، 2009.

94) عباس العبودي: تاريخ القانون، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، 1988.

95) عباس محمود العقاد: معاوية بن ابي سفيان في الميزان، النهضة، القاهرة، 1976.

96) عبد الغفار رشاد محمد: دور النخبة في التنمية السياسية: دراسة مع محاولة للتطبيق على الدول النامية، النموذج المصري، مدبولي، القاهرة، 1978.

97) عبد الغني بسيوني: المبادئ العامة للقانون الدستوري، الدار الجامعية، بيروت، 1985.

98) ________: النظم السياسية، الدار المعاصرة، الإسكندرية، مصر، 1985.

99) ________، علي عبد القادر: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، الدار الجامعية، بيروت، 1985.

100) عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1983.

101) عبد الحكيم حسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام (دراسة مقارنة)، دار الفكر العربي، القاهرة، 1974.

102) عبد الرزاق احمد السنهوري: نظرية العقد، دار الفكر، القاهرة، 1934.

103) عبد الكريم سروش: العقل والحرية، ترجمة: احمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت، 2010.

104) عبد الكريم محمد: النخب والسلطة في الوطن العربي، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998.

105) عبد الكريم بكار: تجديد الوعي، دار القلم، دمشق، ط1، 2000.

106) عبد الوهاب السلوم: النقابات في العراق، مطبعة الزمان، بغداد، (د.ت).

107) عبد مسلم الماجد: مذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع، المكتبة العصرية، بيروت، 1995.

108) عبد الجبار مصطفى: الفكر السياسي الوسيط والحديث، مطبعة الجامعة، بغداد، ط1، 1982.

109) عبد الحميد متولي: الحريات العامة، المعارف، الإسكندرية، 1975.

110) ______: القانون الدستوري والانظمة السياسية، منشاة المعارف، الإسكندرية، 1989.

111) ______: الاسلام ومبادئ نظام الحكم، المعارف، الإسكندرية، 1976.

112) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت، (د.ت).

113) عبد الرضا الطعان: مدخل الى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج1، مكتبة السنهوري، بغداد، (د.ت).

114) عبد اللـه العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1983.

115) عبد اللـه إبراهيم ناصف: السلطة السياسية، ضرورتها وطبيعتها، موسوعة الفقه، 1985.

116) عبد اللـه بن المقفع: كليلة ودمنة، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، (د.ت).

117) عبد اللـه اسماعيل البستاني: مساهمة في اعداد الدستور الدائم وقانون الانتخاب، المطبعة الجامعية، بغداد، 1990.

118) عبد الرحمن بدوي: عمانوئيل كنت، فلسفة القانون والسياسة، المطبوعات، الكويت، 1979.

119) عبد الستار عز الدين: فلسفة العقل، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، 1987.

120) عبد علي كاظم المعموري: الأمم المتحدة والتضحية بالأمن الإنساني في العراق، مركز حمورابي، بغداد، 2011.

121) عثمان عبد الملك: ضمانات حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق، مطبعة الزقازيق، مصر، 1978.

122) عدنان حمودي الجليل: نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، الطليعة، القاهرة،1947.

123) عروبة جبار الخزرجي: القانون الدولي لحقوق الانسان، دار الثقافة، عمان، 2010.

124) عزمي بشارة: المجتمع المدني دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000.

125) علي ليلة: المجتمع المدني العربي-قضايا المواطنة وحقوق الانسان، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.

126) علي اسعد وطفة: بنية السلطة واشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000.

127) علي الدين هلال وآخرون: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1983.

128) ________، د. نيفين سعد: النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.

129) _________: مدخل في النظم السياسية المقارنة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975.

130) علي خليفة الكواري وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

131) _________: نحو فهم أفضل للتنمية باعتبارها عملية حضارية، مجموعة باحثين في الواقع الراهن، المستقبل العربي، بيروت، ط1، 1984.

132) علي عباس مراد: التنمية السياسية (المشاركة السياسية (محاولة تحديد مفهوم)، مجموعة باحثين، مشكلات تجارب التنمية في العالم الثالث، بغداد، مركز دراسات العالم الثالث، 1990.

133) علي صبيح التميمي: آفاق الفلسفة السياسية، دار نيبور، العراق، 2014.

134) _________: الأسطورة والدين، دار نيبور، العراق، 2014.

135) _________: الفلسفة الاشتراكية-نظرية اضمحلال الدولة، دار نيبور، العراق، 2014.

136) ________وآخرون: التفلسف والتعليم ورهانات المستقبل، دار نيبور، العراق، 2014.

137) _________: المقدس في المعتقدات الدينية، دار نيبور، العراق، 2014.

138) _____ وآخرون: أزمة الهوية الوطنية، دار نيبور، العراق، 2014.

139) _____: اللوائح الدولية للحقوق المدنية والحريات السياسية، دار نيبور، العراق، 2014.

140) علي عبد المعطي: السياسة اصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة، الإسكندرية، 1983.

141) غالب علي الداوودي: القانون الدولي الخاص، ج 1، ط5، العاتك، القاهرة، 2013.

142) غازي حسن صباريني: الوجيز في حقوق الانسان وحرياته الاساسية، مكتبة دار الثقافة، عمان، الأردن، 1997.

143) غسان سلامة: الامة والدولة والاندماج في الوطن العربي، جـ1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.

144) فاضل الصفار: الحرية السياسية، دار العلوم، بيروت، ط2، 1996.

(145) ـــــــــ: ضد الاستبداد، دار الخليج العربي، بيروت، ط1، 1997.

(146) ـــــــ: الحرية بين الدين والدولة، دار سحر، بيروت، ط2، 2002.

(147) فاروق السامرائي وآخرون: حقـوق الانـسان في الفكـر العـربي، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بيروت،2002.

(148) فتحي التريكي: الفلسفة الشريدة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1988.

(149) فتحي الدّريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1977.

(150) فؤاد علي الراوي: في التشريع العراقي، ط 1، مطبعة عشتار، بغداد، 1983.

(151) فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1988.

(152) فيوليت داغر: الطائفية وحقوق الانسان، مركز القاهرة لحقوق الانسان، القاهرة، 1995.

(153) كريم يوسف احمـد كـشاكش، الحريـات العامـة في الأنظمـة الـسياسية المعـاصرة، دار المعـارف، الإسكندرية، 1987.

(154) كرد علي: خطط الشام، ج2، دار الرواد المزدهرة، ط1، بغداد، 1997.

(155) كمال الغالي: مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، جامعة دمشق، سوريا، 1991.

(156) كمال مظهر أحمد: النهضة، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، 1979.

(157) ماجد الغرباوي: تحديات العنف، العارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، 2009.

(158) ماجد راغب الحلو: النظم السياسية والقانون الدستوري، جامعة الإسكندرية، مصر،2000.

(159) ـــــــــــــ: الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية، ط2، دار المطبوعات الجامعية، الإسـكندرية، 1983.

(160) ماهر صبري كاظم: حقوق الانسان والحريات العامة، مطبعة الكتاب، بغداد، 2010.

(161) ماهر عبد الهادي: السلطة السياسية في نظرية الدولة، ط2، دار النهضة العربية، مصر، 1984.

(162) محسن خليل: القانون الدستوري والنظم السياسية، (د. م)، 1987.

(163) محمد زكي أبو عامر: الحماية الجنائية للحريات الشخصية، المعارف، الإسكندرية، 1979.

164) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.

165) ــــــــــ: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

166) محمد رشيد رضا: مفهوم الحرية، مطبعة المنار، القاهرة، 1982.

167) محمد حسنين هيكل: خريف الغضب، المعارف، بيروت، ط11، 1985.

168) محمد جابر الأنصاري: العرب والسياسة أين الخلل، دار الساقي، بيروت، ط1 ،1988.

169) محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، لبنان، 1990.

170) محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1977.

171) محمد سعيد مجذوب: الحريات العامة وحقوق الانسان، ط1، جروس برس، لبنان، 2008.

172) محمد محمد بدران: رقابة القضاء على اعمال الادارة، الكتاب الاول، مبدأ المشروعية وتنظيم القضاء الاداري واختصاصه، النهضة العربية، القاهرة، 1985.

173) محمد نور النصراوي: الأحزاب والمجتمع، دار الجامعة، القاهرة، 2003.

174) محمد ابو زهرة: اصول الفقه، دار الفكر العربي، مصر، 1957.

175) محمد حسين بحر العلوم: الثورة الحسينية، أربعة أجزاء، مطبعة الغدير، النجف-العراق، 1998.

176) محمد ثامر: حقوق الانسان السياسية، المكتبة القانونية، العراق، 2013.

177) محمد كامل ليله: النظم السياسية، الدولة والحكومة، دار الفكر العربي، بيروت،1971.

178) محمد علي آل ياسين: القانون الدستوري والنظم السياسية، مطبعة المعارف، بغداد، 1964.

179) محمد عزيز الحبابي: من الحريات إلى التحرير، دار المعارف، مصر، 1972.

180) محمد رضوان: محنة الذات بين السلطة والقبيلة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.

181) محمد فتحي الشنيطي: النظرية السياسية عند هيوم، دار المعرفة، القاهرة، (د.ت).

182) محمد فتحي عثمان: حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانوني الغربي، دار الشروق، بيروت، 1982.

183) محمد نعمان جلال: الثورة الثقافية البروليتارية والتغيير السياسي في الصين، مطبعة الإسكندرية، القاهرة، 1978.

184) محمد عاطف غيث: مجالات علم الاجتماع المعاصر، دار النشر للمعرفة، بيروت، 2009.

185) محمود أمين العالم: ثلاثية الرفض والهزيمة، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1985.

186) محمود سلام زناتي: موجز تاريخ القانون، مطبعة جامعة اسيوط، مصر، 1986.

187) محمود شريف بسيوني وآخرون: حقوق الانسان، المجلد الثالث، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1989.

188) محمود حلمي: المبادئ الدستورية العامة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1964.

189) محمود نجيب حسني: شرح قانون العقوبات، القسم العام، دار النهضة العربية، مصر، 1982.

190) محمود درويش: الأعمال الشعرية الكاملة، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، 2000.

191) مصطفى محمود عفيفي: في النظم السياسية وتنظيماتها الأساسية، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1981.

192) مصطفى عبد العزيز مرسي: العرب عند مفترق الطرق، مكتبة الشروق، القاهرة، 1950.

193) مصطفى كامل السيد: مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

194) مصطفى الصوفي: الجماعات المحلية والتنمية السياسية، دار الساقي، بيروت-لبنان، 2009.

195) مصطفى ابراهيم الزلمي: المنطق القانوني، قسم التصورات، المكتبة القانونية، بغداد، (د.ت).

196) ـــــــــــــ: حقوق الانسان في الشريعة الاسلامية والقانون الدولي، سلسلة المائدة الحرة رقم 23، بيت الحكمة، مطبعة الاديب، بغداد، 1998.

197) ملحم قربان: قضايا الفكر السياسي، الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1982.

198) ـــــــــ: المنهجية والسياسية، درا العلم للملايين، ط3، بيروت، 1977.

199) منصور علي رجب: تأملات في فلسفة الاخلاق، ط3، مكتبة الانجلو-المصرية، مصر، 1961.

200) منذر الشاوي: الدولة الديمقراطية في الفلسفة، شركة المطبوعات، بيروت، (د.ت).

201) ________: القانون الدستوري-نظرية الدولة، مركز البحوث القانونية، بغداد،1981.

202) منير حميد البياتي: الدولة القانونية والنظام السياسي الاسلامي، الدار العربية، بغداد، 1979.

203) موريس نخلة: الحريات، منشورات الحلبي، بيروت، 1999.

204) موسى إبراهيم: معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1994.

205) نادر فرجاني: ازمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002.

206) ناصر توفيق: مدخل في دراسة الدولة، ط1، مطبعة المنتدى، دمشق، 1995.

207) ناظم عبد الواحد جاسور: الوحدة الوطنية البرازيلية، مشكلة الاقليات العرقية، مجموعة باحثين التاميل والمشكلة السريلانكية، مطبعة جامعة بغداد، 1995.

208) نبيل سليمان: وعي الذات والعالم، دار الحوار، اللاذقية-سوريا، 1985.

209) نعمان احمد الخطيب: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن،2004.

210) نعيم عطية: في النظرية العامة للحريات الفردية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965.

211) نوري لطيف: القانون الدستوري المبادئ والنظريات العامة، دار الحرية للطباعة، بغداد ،1976.

212) هادف راشد العويس واخرون: حقوق الانسان في العالم العربي، مطابع البيان، دبي، 1993.

213) هاشم الحافظ: تاريخ القانون، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980.

214) هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2000.

215) هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1993.

216) هيثم مناع: تحديات التنوير-التابو الطائفي، كولن، بيروت، 1991.

217) وايت إبراهيم: القانون الدستوري، المطبعة العصرية، القاهرة، 1997.

218) يحيى فايز الحداد: مسيرة التنمية في الثمانينات، بحوث ودراسات، المجلد الاول، الجمعية الثقافية النسائية، قسم الاجتماع، جامعة الكويت، 1982.

219) يونس حمادي علي: مبادئ علم الديمقراطية، جامعة بغداد، بغداد، 1985.

ج) الأطاريح

1) احمد العزي النقشبندي: الرقابة على دستورية القوانين وتطبيقاتها في الدول العربية، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية القانون،1989.

2) ازهار عبد الكريم عبد الوهاب: الحقوق والحريات العامة في ظل الدساتير العراقية، رسالة ماجستير، كلية القانون والسياسة، جامعة بغداد، 1983.

3) جابر سعد عبد الله: التغيير السياسي في الأرجنتين في الفترة البيرونية الأولى، من1945-1955، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية القانون والسياسة،1981.

4) صباح سامي داود: المسؤولية الجنائية عن تعذيب الاشخاص، رسالة دكتوراه، كلية القانون، جامعة بغداد 2000.

5) كاظم علي الجنابي: سلطات رئيس الدولة التشريعية في ظل الظروف الاستثنائية، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية القانون، 1995.

6) مسلم حسن محمد: الفلسفة السياسية عند هوبز، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الآداب، 2004.

د) الصحف والدوريات والمؤتمرات

1) أبو بكر الدسوقي: العراق والعقوبات الذكية، مجلة السياسة الدولية، العدد 145، يوليو2001.

2) احمد جمال الدين: التنمية حق من حقوق الإنسان، مجلة العربي، الكويت، العدد 538، 2003.

3) أحمد حلواني: إنتاج ثقافة الخوف في الأنظمة السياسية، المؤتمر الدولي العلمي الحادي عشر، جامعة فيلادلفيا، 24-2006/4/26.

4) اسامة عبد الرحمن: الانسان العربي والتنمية، حقوق الانسان ركيزة محورية لأي انطلاقة تنموية، مجلة المستقبل العربي، العدد 131، كانون أول 1990.

5) اليا حريق: التراث العربي الديمقراطي، الذهنيات والمسالك، المستقبل العربي، عدد 251، شباط 2000.

6) برهـان غليـون: الديمقراطيـة وحقـوق الانـسان في الـوطن العـربي مـشاكل الانتقـال وصـعوبات المشاركة، المستقبل العربي، العدد 135، ايار 1990.

7) برنامج الامم المتحدة الإنمائي: القضاء على الفقر، الامم المتحدة، نيويورك، ايار، 1997.

8) برنامج الامم المتحدة الإنمائي: حقوق الانسان، الوثيقة الدولية لحقوق الانـسان، نيويـورك، الامـم المتحدة، 1995.

9) برنامج الامم المتحدة: حقـوق الانـسان وحقـوق الاقليـات، صـحيفة وقـائع، رقـم (18)، جنيـف، آب،1990.

10) تقرير الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان عام 2002، نيويورك.

11) جريدة الوقائع العراقية: العدد (4116)، 2009/4/6.

12) جلال عبد الـلـه معوض: أزمة المـشاركة الـسياسية في الـوطن العـربي، المـستقبل العـربي، الـسنة السادسة، العدد 55، سبتمبر/أيلول 1983.

13) حامد خليل: الفرد والسلطة في الفكر العربي الحديث، مجلة الفكر الـسياسي، دمـشق، العـدد 3، 1998.

14) حسين علوان البيج: المشاركة السياسية والعمليـة الـسياسية في الـدول الناميـة، مجلـة المـستقبل العربي، 2002، العدد: 223، 1997.

15) حسن ابو طالب: حقوق الانسان وطبيعة الدولة العربية الراهنة، مجلة السياسة الدولية، العـدد 69، نيسان، 1989.

16) حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، 1993.

17) دينا سماته: الليبرالية نظرة نقدية، مقال في صحيفة الأهرام، العدد 132، إبريل 1998.

18) رجاء مراد الشاوي: حقوق الانسان في الفكر العربي الاسـلامي والفكـر العـالمي، بحـث منـشور في مجلة الحكمة، عدد25، بيت الحكمة، بغداد، نيسان 2002.

19) رعد عبد الجليل: الخيار التعددي في العالم الثالث، مجلة العلوم الـسياسية، العـدد 15، حزيـران، 1996.

20) سيد أبو ضيف أحمد: المـشاركة الـسياسية في الفقـه الـسياسي المعـاصر، عـالم الفكـر، العـدد: 3، مجلد30، مارس 2002.

21) سعدالدين إبراهيم: المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الـوطن العـربي، مركـز ابـن خلـدون، القاهرة، التقرير السنوي، 1993.

22) ـــــــــــــ: المثقفون العرب والمجتمع المدني، الحياة اللندنية، لندن، العدد 894، 2001.

23) صادق جلال العظم: في ندوة نقاشية حول المجتمع المدني، قضايا راهنة، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، آذار/ مارس 1998.

24) صفاء موسى: التحول السياسي وحقوق الانسان: نهاية النظم العسكرية والانتقال الى الديمقراطية في العالم الثالث، السياسة الدولية، العدد 96، نيسان 1989.

25) ضاري خليل محمود: حقوق الانسان في الشريعة الاسلامية والقانون الدولي، بيت الحكمة، سلسلة المائدة الحرة، العدد 23، ايلول، بغداد، 1998.

26) ـــــــــــــ: بحث الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الانسان وقيمتها القانونية في التشريع العراقي، بيت الحكمة، سلسلة المائدة الحرة 23، حقوق الانسان في الشريعة الاسلامية والقانون الدولي، مطبعة الاديب، بغداد، 1998.

27) طارق علي الهاشمي: الاسس الاجتماعية للأنظمة السياسية، مجلة العلوم القانونية والسياسية، العدد /3 سنة 1981.

28) عبد القادر القادري: حق الشعوب في التنمية، منتدى الفكر العربي، النظام الانساني العالمي، 1999.

29) عبد الحكيم ذنون الغزال: وسائل تطوير القانون في المجتمع، مجلة دراسات قانونية، تصدر عن بيت الحكمة، السنة الرابعة، العدد 2، بغداد، 2002.

30) عصام عبد الوهاب البرزنجي: الرقابة القضائية على اعمال الادارة في العراق وآفاق تطورها، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة بغداد، كلية القانون والسياسية، المجلد الرابع، العدد الاول والثاني، 1985.

31) علي خليفة الكواوي: مفهوم الديمقراطية المعاصرة، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد 168، 1993.

32) قيس النوري: المشكلات الاجتماعية في الوطن العربي، مجلة معهد البحوث والدراسات العلمية، العدد 14، 1985.

33) محمد السيد سعيد: حقوق الانسان بين الايديولوجيا والاخلاق العالمية، السياسة الدولية، العدد 96، ابريل 1989.

34) محمد فائق: حقوق الانسان والتنمية، المستقبل العربي، العدد 251، كانون الثاني، 2000.

35) محمد زاهي بشير المغربي: التحديث وشرعية المؤسسات السياسية، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الكويت، السنة (21)، العددان 3-4، 1993.

36) محمد السيد سعيد: حقوق الانسان بين الايديولوجيا والاخلاق العالمية، السياسة الدولية، عدد 96، ابريل 1989.

37) محمد سعد أبو عامود: أزمة الخليج وإشكالية الديمقراطية في الوطن العربي، المستقبل العربي، بيروت، السنة 14، العدد 152، 1991.

38) مصطفى تركي: السلوك الديمقراطي، مجلة عالم الفكر، العدد 22، وزارة الإعلام، الكويت.

39) منذر الشاوي: القانون الدستوري، نظرية الدولة، منشورات مركز البحوث القانونية ع3، بغداد، 1981.

40) هادي رياض: الديمقراطية بين العالمية والخصوصية، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 8 آب، 1995.

41) نعمان الخطيب: المذهب الاجتماعي وأثره على الحقوق والحريات العامة، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، م 1، ع1، عمان، 1986.

42) نور فرحات: التعددية السياسية في العالم العربي، الواقع والتحديات، الوحدة، السنة 8، العدد 91، نيسان، 1992.

43) وائل جمال: الثنائية والسيطرة (قراءة في تسلطية الدولة العربية)، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995.

44) يوسف فجر أرسلان: ممر إجباري ممكن للحرية، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 3، 1998.

هـ) شبكة الإنترنت

دليل حقوق الانسان خاص بالقضاة والمدعين العامين والمحامين-الفصل12 www.article19.org-

ثانياً: باللغة الأجنبية

1) A. Esmain: Elements De Droit constitutional, 8 Ed, Revue part 1. Nezard 1927.

2) Andre Houriou: Droit constitution net et institutions politiqiues, 6 ed editions, Mont Christion, Paris 1980.

3) Appelaum, Richard P: Theories of social change. (Chicago: Markham publishing co., 1970).

4) Bowel ،John ،Hobbes his Critics: A study in the seventeenth century constitutionalism. New York 1952.

5) Bill and Hardgrave: Comparative Politics: The quest for theory, (Columbus: Merrill, 1973).

6) Bertland De juvenile: De la souverainetea la recherché been polities, Paris 1955.

7) Calvin ،John: Institutes of the Christian Religion Book II ،Translated by Henry Beveridge Eerdmans ،W M. B. Eerdmans Publishing Company ،Grand Rapids ،Michigan ، U.S.A, 1995.

8) Clarence D: Crime, Its Cause and Treatment, Logos press, New Delhi.1997.

9) David E. Patter: (The Role of traditionalism in the political modernization of Ghana and Uganda,) World politics, Vol. 13, No.1, (October 1960).

10) D. J. Manning: Liberalism, Durham, London, 1976.

11) F. Christopher Arterton and Harlan Hahn: political participation (Washington ، D.C.: American political science Association, 1975).

12) G. A. Coutts: The Accused ،slevens and sons ،London 1966.

13) Georges Burdeau: Drolt Constitution et Institutions ،Politiqiues ،Par is ،1968.

14) Huntington: (The change to change: modernization, Development and politics.

15) Hearn Shaw. F.j: the social & political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth & seventeenth centuries. London. 1962. Ch. 7.

16) H. Donnedieu de vabres: Traite de droit Criminel et de legislation penale comparee ،Tresieme edition paris serey 1947.

17) H. J. Laski: A Grammar of politics ،Allen & Unwin , 5 th ed, 1952.

18) Harris ،peter B: foundations of political science (London: Hutchinson & Co, 1976).

19) Houriou (M): Droit Constitutionality institutions politiqiues ،1972.

20) John. S. Mill: on liberty ،edited by David spitz ،w. w. Norton & company ،First ed ،New York 1975.

21) Keith Faulks: Political Sociology, New York University Press, New York, 2000.

22) Leeds, C.A.: Political studies (London: Macdonald & Evan Ltd., 1975).

23) Lucian W. pye and Sidney verba ،eds.: political culture and political Development ،(Princeton ،uj: Princeton University press, 1965).

24) Maurice Houriou: precise de Droit constitutional, 3ed, Paris 1929.

25) Maurice Tialbwachs: Jacques Rousseau Du contract social, Editions Montaigne, copy right1943,

26) Maurice Diverge: The idea of polities Translated by Robert North & Ruth Murphy, London, 1971.

27) M.D.Chenu: Saint Thomas Du aquan ET la theology. Edit. Sequel. Paris. Coll. Maîtres spirituals.

28) Patter David E.: Political change: collected Essays (London: Frank &cases co., 1974.

29) Pye lucianw: The none Western political process in kebschull, h. G Ed. politics in transitional societies. The challenge of change in Asia, Africa and America (New York: Appleton – century crofts, 1968).

30) Rome ،Eric: modern politics, an introduction to behavior and institutions (London: Rout ledge & keyan ،ltd., 1969).

31) Richard H. pfaff: Disengagement from Traditionalism in Turkey and Iran ، Western political Quarterly ،vol.6 ،No.1 (March) 1963.

32) Strauss ،Leo: the political philosophy of Hobbes ،Its Basis & Its Genesis England ،oxford 1963.

33) Tullis ،f. Almond: politics & social change in third world countries (London: John Wiley & sons ،Inc. 1972).

34) V.A fanassiev: Les Principe's de la Philosophia imprime en union sovietique.

35) Welch jury, ed.: Political modernization: A Reader in political change, p.7, and Samuel p. Huntington, (political modernization: America is Europe), world politics, Vol. 18, No. 3 (April 1966).

36) Welch (Jr.), ed.: Political moderation: A reader in political change, Belmont, CA: wads worth Pub. Co, 1967.

37) W. Howard wriggling (Impediments to unity in New Nations: The case of Ceylon،) American Political Science Review ،Vol. 55 ،No. 2 ،(June 1961)

Abstract

The man is owned by only one instinct which keeping on his life, this instinct pushed him to struggle all his life, leaving a struggling until he dies, and the survival instinct make this man looking for means to ensure his safety. For that to resort to multiple devices, because the man could not bring himself to security, but if he has been strong and the power is the wealth or power or deception, and then it was true the judge on the man as selfish by nature does not care, but to provide tranquility for himself that lends other any attention, but if found that the survival and ensuring necessary for survival.

The nature of human beings involves two basic principles of passion and reason, The passion pay one to get all of what he feels as needs for him without bottled wishes of others or their needs, and this is something which calls for a tangle of people and collision with each other, and either the mind is polite to the natures of man and his greed who guide him to the way of solving problems with others without need to tangles, the mind so as an organized power farsighted. Individuals can get more peace of mind without eliminate the instinct to survive. Thus, in human nature the essential factors pushing people to renounce wildlife and the formation of civil society, namely: innate desire and selfishness, or fear, and because the community is the only means by which check for man desires, reason is that regulates the process of transforming human nature savage to the civilized social life. This transfer will be trough applying the nature laws

that enlighten the way before the wise man in order to arrange his relations with others in order to keep on his life, which put the required conditions to take decision and their cooperation for their welfare.

Not all individuals need to freedom even societies, there are many elements play gathering and in single on not understood clearly to freedoms in some societies especially in counties which are most backward, poverty and most difficulty or the most attached to religion, sect or doctrine, also it plays significant role the tribal vanishing about how to deal with freedoms , the most important element is not to care of the freedom relied on backwardness as social, political, cultural and economical elements, the governments bear the responsibility due to wide spread of backward and other religious sides .

This triple as axel, in final result will be beneficiary side of diffusion the backward at society.

It is no secret one that the individual when live poverty condition and cannot stratify his life wishes, so he will not need to freedom but he is in need to stratify his urgent life.

The governmental media confuse on citizens minds and the freedom will be as luxury, the authorities not detain an individual for one reason or without, will be as spoil for individual so that the freedom smash with authorities desires so the citizen to practice the freedom .

Some societies believe in fate (that God wants to do) or (the ownership is heaven gift for anyone) so that the governor is appointed by the Greater and no way to change him except by

Allah's order. So applying these freedoms in these societies as an impossible act.

The artificial elections or symbolic referendum and comic democracy is the wide diffusing pattern that represent freedoms in countries that don't care of human development , where the governors characterized with sectarianism and tribalism and marginalized the other and dialogue through closed mind unable to manage the country, wherever exist sectarian governor will find the political sectarianism .

The countries that don't care of basic needs of citizens, the citizen will in this case to take part in politic, through draw, decide and choose his representatives at parliament, how could the society practice the political freedom and trusted by cleric guide the society through the religious believe is the satisfaction, by which entering the paradise and practicing his electoral right according to viewpoint of cleric and not according to the national ambition and the future of the generations .

The different societies when raise the slogan of freedom is to know what is the freedom so it is obligatory on states to prevent the backwards to practice the elections and it is not punishment but as incite to learn to develop the societies on the level represent the developed countries, that getting the minimum rate of education is better that not existence.

Philosophy of Right

And

Freedoms Political

(And Applying Prevents)

Dr. Ali Sabeeh Altamimi

Philosophy of Right And Freedoms Political (And Applying Prevents)

Dr. Ali Sabeeh Altamimi



دار أمجد للنشر والتوزيع

جوال :
٠٠٩٦٢٧٩٦٩١٤٦٣٢
٠٠٩٦٢٧٩٩٢٩١٧٠٢
٠٠٩٦٢٧٩٦٨٠٣٦٧٠

هاتف :٠٠٩٦٢٦ ٤٦٥٢٢٧٢
فـاكس:٠٠٩٦٢٦ ٤٦٥٢٢٧٢

dar.almajd@hotmail.com
dar.amjad2014dp@yahoo.com

عمان - الأردن - وسط البلد- مجمع الفحيص - الطابق الثالث

